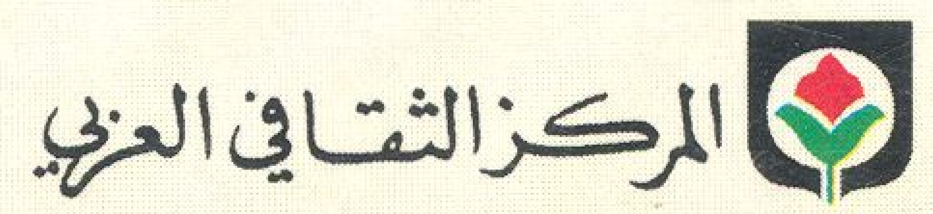
د. عبد الحكيم أجهر

التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي

دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي





د. عبد الحكيم أجهر

التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي وتحولها الى أنساق عقلية

دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام

الكتاب
التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي
وتحولها الى أنساق عقلية
تأليف
د. عبد الحكيم أجهر
الطبعة
الأولى، 2005
عدد الصفحات: 216
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي:
ISBN: 9953-68-098-1

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء - المغرب
ص. ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 - 2307651
فاكس: 2305726 - 2 212+
E.mail: markaz@wanadoo.net.ma
بيروت - لبنان
ص. ب: 5158 - 113 الحمراء
شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 01750507 - 01352826
فاكس: 01343701 - 961+
E.mail: cca_casa_bey@yahoo.com

د. عبد الحكيم أجهر

التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي وتحولها الى أنساق عقلية

دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام



المحتويات

تقديم

من الصعب تصنيف الفكر الكلامي، على أنه فكر نسقي وناجز منذ البدء، ومن الصعب أيضاً اعتباره مجرد فكر لاهوتي تقتصر حدوده على القضايا الدينية والعقدية فقط. لقد تجاوز علم الكلام حدود اللاهوت بالمعنى التقليدي للكلمة وأراد أن يؤسس نفسه كفكر يقوم على العقل، على عقل يبرر الوحي ويبقى لصيقاً به إلى حد التلازم معه، فالدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية، كما تم تعريف علم الكلام، حدّدَ العقل ابتداءً على أنه قوة تبرير لقضايا الوحي، ولكن هذا التحديد لم يُروض العقل ويُرضخه كلياً بل سرعان ماكان يمارس العقل عقلانيته و يصبح فاعلية مؤثرة لاتقتصر على حدود التبرير فحسب، بل يتجاوز هذه المهمة في كثير من المراحل وعند كثير من الفرق الكلامية، ليصبح قوة صياغة للوحي، تعتمد الوحي من جهة وتذهب به حيث تقتضي متطلباته كعقل أن يذهب من جهة أخرى. إن هذه التمردات التي حصلت على العقل وبالعقل من كونه قوة تبرير إلى صيرورته قوة صياغة هو ماجعل النصيين لاحقاً يهاجمون علم الكلام ويعتبرونه مشابهاً للفلسفة ومتورطاً بها.

لقد خضعت العلاقة بين العقل والوحي لترددات كثيرة، بين خضوع العقل كلياً لمسائل الوحي وبين طموحه لأن يعقله. ولم يكن هذا التردد مرتبطاً بالتقدم الزماني فقط، بل وفي لحظات تاريخية محددة نجد العقل يلعب دور المُبرر حيناً ودور الصائغ حيناً آخر. ولكن في كل الحالات فإن عمل العقل داخل النص كان عملاً تأويلياً بامتياز سواء كان العقل يعلن خضوعه وتبعيته للوحي أو كان يعلن قدرته على فهمه فهماً عقلانياً، ففي كلتا الحالتين نحن أمام تأويل معين للوحي يحدد من خلاله العقل مساحة عمله وكيفيتها.

إن الأمثلة التي عرفها علم الكلام والتي جردت الإنسان والعالم كلياً من أي كيانية خاصة بهما وجعلتهما رهينتين بيد القدرة الإلهية هو نوع من تأويل خاص للوحي أراد العقل بهذا التأويل أن يتخلى عن ذاته كعقل ويتحول إلى قوة تبرير ليس أكثر لمسائل الوحي التي فهمها فهماً خاصاً وليس فهماً مطابقاً على أية حال، وفي المقابل فإن صياغاته في الفعل الإنساني وتطوير مبدأ السببية لديه، ووصوله إلى القول بأن الحدوث أزلي وليس مفتتح هو

أيضاً تأويل للوحي. وهكذا ففي كل الحالات التي كان ينوس فيها العقل بين التبرير وبين الفعل والصياغة نحن أمام تأويل للنص. ولعل أهم مايجب قوله هنا بأن آراء المتكلمين لا تعني بأي حال من الأحوال أن هذه الآراء كانت مطابقة لمسائل الوحي مطابقة تامة مهما ادعى أصحاب هذه الآراء ذلك. [1] فمسألة الخلق ووضعية العالم الفلسفية ومسألة خلق القرآن والتوحيد وعلاقة الذات بالصفات وفلسفة الجواهر والأعراض، ومسألة الفعل الإنساني، كلها مسائل اجتهادية تأويلية، ليست هي الوحي ذاته بأي شكل. ولكن في الوقت الذي يشتغل فيه العقل في علم الكلام على الوحي ويلتصق به وربما يتخلى عن ذاته كعقل فإن الوحي كان يمثل عنصراً مفتوحاً يغذي كل خصوبة علم الكلام في تاريخه الطويل. لقد جعل الوحي من العقل لايطمئن إلى ذاته ولا يركن لصيغة محددة ثابتة من صياغاته، فالوحي نص مفتوح على احتمالات تأويلية عديدة، الأمر الذي يثير العقل باستمرار نحو الإحاطة بفضاءاته الواسعة.

إن هذه الإثارة للعقل من قبل الوحي تمثلت في حالتين: موضعية وخطية زمانية، الموضعية حينما شهد الفكر الكلامي عامة والاعتزالي خاصة أكثر حالات الاجتهاد العقلي خصوبة والتي امتدت على فترة زمينة قصيرة تراوحت بين النصف الثاني من القرن الثاني الهجري والنصف الأول من القرن الثالث الهجري. في هذه الفترة كان الفكر الكلامي والمعتزلي خاصة يضج بصخب عقلي كبير، أبو الهذيل العلاف والنَظّام ومُعمّر بن عباد السلمي والجاحظ والشحام وعباد بن سليمان وأبو بكر الأصم وأبو علي الأسواري وهشام الفوطي وبشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس وأبو موسى المردار والإسكافي وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير وضرار والنجار و ابن كلاب، وبعد فترة وجيزة الخياط ثم بعد ذلك الكعبي وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم. في هذه المرحلة المبكرة كان العقل في أقصى درجة من درجات العمل والفعل إزاء الوحي، وهؤلاء رغم اشتراكهم في بعض القضايا إلا أن لكل منهم آراءه الإبداعية الخاصة التي أسهم فيها بشكل خلاق في علم الكلام، وفي صياغة الوحي.

---

(1) هذا الأمر لا ينطبق فقط على الفرق الكلامية واجتهاداتها التأويلية، بل حتى على التيارات الأخرى التي اعتقدت بأنها ضد علم الكلام وأنها تلتزم النصوص بحرفيتنها كما جاءت هي أيضاً تمارس التأويل، ولعل أهم منحى تأويلي لها هو لعبة الصمت والإبراز، فهي تصمت عن نصوص كثيرة وتردها بطرق مختلفة في الوقت الذي تذهب فيه إلى إبراز جملة أخرى من النصوص التي تقبلها وتتفق معها. ولعل أهم مقولة لهذا الفريق هو اعتقاده بأنه ملتزم بخط السلف الصالح الذي لم يناقش أو يتدخل في الوحي، هي مقولة تمثل ذروة لعبة التأويل القائم على الصمت والإبراز. إذ لايناقش هؤلاء كل ماورد عن السلف الصالح، علاوة على أنهم لا يناقشون لماذا صمت بعضهم وليس كلهم عن مناقشة مسائل الوحي.

أما الحالة الخطية الزمانية فقد مثّلها الفكرين الأشعري والماتريدي، وخصوصاً الفكر الأشعري الذي أخذ تفاعله مع الوحي مدة زمنية أطول استمرت لعدة قرون من ابن كلاب المؤسس الحقيقي لعلم الكلام الأشعري وحتى فخر الدين الرازي ثم الإيجي والجرجاني.

لقد توقف الفكر الاعتزالي عن الاجتهاد منذ الجبائيين تقريباً ولم يكن القاضي عبد الجبار ومدرسته التي انتهت في منتصف القرن الخامس الهجري أو بعده بقليل سوى محاولة لضبط الفكر الاعتزالي وخصوصاً فكر اللحظات الأخيرة منه عند الجبائيين، أكثر من كونه إسهاماً خلاقاً في هذا الفكر، باستثناء بعض آراء أبي الحسين البصري. أما الفكر الأشعري الذي بدأ تقريباً مع أبي سعيد القطان (ابن كلاب) فقد استمر في تقديم إسهاماته وسعيه نحو الارتفاع بالعقل لتقديم صياغة أكثر نسقية تنجح في الاستجابة لمؤثرين اثنين: استثارات الوحي من جهة والتراكم العقلي والنقدي الكبير السابق عليه من جهة أخرى. لقد مثل فخر الدين الرازي هذا الطموح العقلي الجامح نحو الاستجابة لمسائل الوحي باتجاه تأويله ووضعه في إطار خطاب نسقي عقلي على درجة عالية من التماسك، يعتمد فيه على النقد السابق ويتجاوزه في الوقت نفسه. وقد جاء الرازي بعد عدة محاولات ضبط عقلي خلاقة قام بها قبله الجويني والغزالي والشهرستاني،[2] علاوة على الفكرين المعتزلي والفلسفي.

وبعد الرازي بما يعادل قرناً من الزمان أو أكثر قليلاً كانت هناك محاولة أخرى خلاقة لتأويل الوحي تأويلاً عقلياً في القضايا الانطولوجية الأساسية كان صاحبها ابن تيمية الذي لم يكن أشعرياً ولكنه تابع الرازي في رهانه القائم على طموح العقل في تأويل الوحي تأويلاً يستجيب لسعة هذا الوحي واحتمالاته المتعددة، وفي استيعاب التراث الفكري النقدي السابق عليه. ومن أجل ذلك قام المفكران الرازي وابن تيمية بكسر المقدمات الكلامية القديمة القائمة على الفلسفة المناسباتية التي ألغت مبدأ السببية وجردت العالم من أي استقلال نسبي، ولكن في الوقت ذاته تابعا الاستراتيجيات الانطولوجية لهذا الفكر التي تقوم على شمول الفاعلية الإلهية ورهان توزيع قدرة الله في العالم.

اتفقت الفرق الكلامية المبكرة على الفصل بين المملكتين الإنسانية والطبيعية فصلاً أنطولوجياً حاداً وليس فصلاً تقتضيه نظرية المعرفة، فصلاً يقوم على مفهومي الإرادة والحياة، واعتُبرت المملكة الطبيعية عمياء يجب أن تحكمها قوة مريدة أخرى فجعلوها خاضعة خضوعاً تاماً للقدرة الإلهية بدون تفسير فلسفي لهذه العلاقة، إذ أن هذه المملكة

---

(2) على الأقل الشهرستاني في مرحلته الأولى حتى كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، بعد ذلك تحول الشهرستاني عن المذهب الأشعري، وذهب باتجاهات اسماعيلية.

نُظرَ إليها على أنها فاقدة لأي نوع من أنواع القدرة على الفعل الذاتي وأي قوامية خاصة بها، لأنها لاتملك إرادة.[3] أما الخلاف الأساسي في الاستراتيجيات الخطابية فكان بسبب الموقف من المملكة الإنسانية وبالتحديد من الفعل الإنساني الذي أجاز المعتزلة أن يكون مستقلاً عن الإرادة الإلهية لأنه هو ذاته كفعل يصدر عن إراد فاعله الإنساني، الأمر الذي يجعل من الإرادة الإلهية غير شاملة لكل شيء في العالم، إنما فقط للمملكة الطبيعية. أما الأشاعرة والماتريدية فقد أخذوا بالموقف الذي يجعل من الإرادة الإلهية شاملة لكل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان، وبالتالي فإنه لاوجود إلا لفاعل واحد في العالم هو الفاعل الإلهي، على عكس موقف المعتزلة الذي كان يبشر بوجود الفاعل الإنساني كفاعل آخر في العالم سوى الله، الأمر الذي يحمل تضمينات انطولوجية مهمة. لقد أراد الأشاعرة جعل القدرة الإلهية وحيدة في العالم وأن كل القوى الأخرى فيه هي قوى غير فاعلة بالمعنى الخلاق بل تابعة لقدرة الله الوحيدة. هذا الموقف يتضمن أيضاً انطولوجيا خاصة به تؤكد على وجود قوة وحيد مبثوثة في العالم بشكل أو بآخر وفقاً لطبيعة فهم العلاقة بين هذه القوة الوحيدة وكيفية اندراجها بالعالم.

آمن المعتزلة بأن لكل فعل فاعل واحد إما الله أو الإنسان، وكلاهما فاعلان ويملكان القدرة على التأثير والخلق طالما أنهما مريدان وقاصدان وحيّان، أما الأشاعرة فقد اعتقدوا بأنه يمكن للفعل الواحد أن يقوم به فاعلان في الوقت عينه، فاعل مؤثر وخلاق هو الله وفاعل أقل قدرة وغير مؤثر هو الإنسان.

لم يتسن للمعتزلة تطوير انطولوجيتهم الخاصة بتعدد القوى في العالم، فالفكر الاعتزالي توقف عن الاجتهاد مبكراً في حين راح الفكر الأشعري في البحث الدؤوب عن إيجاد صيغ للعلاقة بين القوة المؤثرة في العالم المتمثلة في القدرة الإلهية وبين القوى غير المؤثرة الأخرى، وتم اقتراح عدة صيغ لهذه العلاقة، هل هي علاقة كلي بجزئي أم علاقة تسلسل سببي، أم علاقة تطابق تجعل من القوة الإلهية قوة محايثة في العالم. وقدم الأشاعرة صيغاً أولية غير ناضجة لهذه الصلة ولكن المحاولات اللاحقة للرازي ثم ابن تيمية الذي لم يكن أشعرياً[4] والذي وظف حتى موقف المعتزلة في نسقه الفلسفي، وضعت مفهوم القوة وتوزعها في العالم في صياغة انطولوجية عالية المستوى.

---

(3) باستثناء محاولات النَظّام ومُعمّر بن عباد ونسبياً الخياط الذين حاولوا صياغة فكر نسقي يضع المملكتين ضمن نفس الإطار من التصورات من حيث مفهوم القدرة والفعل.

(4) نظرياً كان ابن تيمية حنبلياً، ولكن فكره في الحقيقة تمتع باستقلال كبير عن كل المدارس، ولم ينج حتى الحنابلة من نقده. وفي كل الحالات كان فكر ابن تيمية الفلسفي متورطاً بالقضايا اللاهوتية الكبرى. صحيح أنه تأثر كثيراً بالفلسفة وخصوصاً الرشدية منها، ولكنه في النهاية كان يعمل على مقدمات بين الكلام والفلسفة، وكما يمكن اعتبار اجتهاداته العقلية متابعة للمسائل الثيولوجية الأساسية.

إلى جانب مسألة القوة هناك مسألة التوحيد وتحديد العلاقة بين الله وصفاته من جهة وتلك الصفات والعالم من جهة أخرى، المسألة التي أفرزت مواقف ستؤول إلى نتائج مهمة تتصل بدور الصفات الإلهية في العالم، وسيكون لهذا الأمر استقلاله عن مُثل أفلاطون أو صور أرسطو، على الأقل في المرحلة المبكرة، ولكن الصفات الإلهية ستلعب دوراً انطولوجياً في غاية الأهمية، خصوصاً عند ابن تيمية.

إن رهان الفكر الكلامي في جوهره ومقصده الأساسي يقوم على مسألة القوة، وإذا أردنا أن نضع عنواناً يصف المحاولات والاجتهادات التي بذلها المتكلمون المسلمون في تحديد هذه العلاقة فيمكننا القول بأنها اجتهادات تقع كلها في إطار توزيع علاقة القوة بين الله والعالم. ومفهوم القوة هنا كما ذكرنا سابقاً هو العنوان العام لكل مفردات الثيولوجيا الإسلامية المتعلقة بالفعل، كالخلق والقدرة والإرادة. . .، لقد تناويت الاجتهادات الفلسفية الكلامية حول مقدار القوة التي يحوزها العالم أو الله، كل منهما في مقابل الآخر، من تجريد العالم من أي قوة، وبين منح العالم قوة ما في مقابل الفعل والقوة الإلهيين. لقد كان نشاط الفكر الكلامي كله بل ورهانه الرئيسي يتركز على درجة اعترافه للعالم بقوة ما، وفي أحيان أخرى يتركز على طبيعة تحديد دور الفعل الإلهي في العالم، وهذا بالضبط مايجعل مغامرة هذا الفكر مفتوحة دائماً، واحتمالات نموه المتعدد الأشكال راهنة.

أهمية الفكر الكلامي تأتي من هنا بالتحديد، أنه مازال مجالا حيوياً للعمل من داخله والدفع باتجاهات يحتملها بذاته، بالإضافة إلى أن هذا الفكر بتنويعاته الكثيرة مثّل تلك العلاقة الخاصة مع النص الديني التي حظيت بمجال تداولي أكثر اتساعاً من حقول فكرية أخرى رغم محاولات بعض المذاهب الإسلامية إنكاره و شجبه، إلا أنه بقي أكثر التصاقاً بقضايا العقيدة الإسلامية. وبطبيعة الحال فإن هذه العلاقة مع النص والعقيدة لا تخلوان من محاذير عدة، فهي بالقدر الذي تُعمل فيه العقل بالنص تُعرض العقل لخطر التقليص والتبعية وبالتالي إلى التقويض. إن الأسس والمقدمات الفكرية لعلم الكلام الإسلامي كانت مشتركة بين أكثر الفرق، أما الاختلاف بينها فكان ينشأ عن تأويل تلك المقدمات وعن إعادة صياغتها بهذا الشكل أو ذاك.

ولقد كانت مسألة توزيع القوة بين الله والعالم هي المسألة المركزية في الخلاف بين المتكلمين على المستوى الفلسفي. ومن هذه المسألة توزعت تلك الفرق على أطراف الحقل الكلامي، رغم التأثيرات المتبادلة العميقة فيما بين هذه الأطراف ورغم الأسس المشتركة لها جميعاً.

لقد انشغل الفكر العربي المعاصر في التركيز على هذه الاختلافات وفي الانتصار لبعض الأطراف ضداً على أطراف أخرى، دون معالجة الديناميات الأنطولوجية الخاصة لهذا الفكر ودون طرح التساؤلات الأعمق حول ماكان ينقص هذا الفكر وماهي حدوده الفلسفية في نهاية الأمر، تلك الحدود التي عرقلت نموه في لحظة محددة من تاريخه. في حين ذهب آخرون إلى الوقوف على ماهو مشترك في الفكر الكلامي وأطلقوا على هذا المشترك تسمية البنية، الأمر الذي كان مقدمة لتعليق كل الفكر الكلامي بكل تنويعاته، وبالتالي إقصاءه من ساحة الاستئناف.

ومن بعض المسائل التي أثارت التباساً في الفكر الكلامي القديم وفي الفكر العربي المعاصر هي مسألة حصص القوة التي يجب توزيعها بين الله والعالم، إذ أن هذه المسألة الأنطولوجية فُهمت على أساس التناسب العكسي، أي كلما تم الاعتراف لله بالقدرة كلما تقلص دور العالم وتغيب فلسفياً، والعكس صحيح، أي كلما أُعطي العالم قدرة واستقلالاً كلما كان ذلك على حساب القدرة الإلهية. لقد قدّم الفكر الكلامي بعض المحاولات الناضجة المتأخرة في تجاوز هذا التناسب العكسي غير الدقيق، ولكن الفكر العربي المعاصر لم يناقش في الحقيقة أنطولوجيا علم الكلام من منطلقات أخرى غير التي ذُكرت للتو.

إن مايجب الإشارة إليه هنا، هو ضرورة تجاوز التعامل مع الخطابات الفكرية الإسلامية على أنها حقول معزولة عن بعضها، وعلى أنها بنى مستقلة تماماً. على العكس من ذلك إن ماتحتاجه الدراسات المعاصرة هو بالتحديد هذا الاعتراف بالتداخل بين أنماط الفكر الإسلامي وحقوله. لقد شوش علينا أسلافنا أنفسهم من خلال ممارستهم لعمليات الإنكار المتبادل فيما بينهم، الأمر الذي ترك انطباعاً بأن لكل حقل استقلاله التام، ولكن في الحقيقة رغم التمايزات إلا أن التحولات الكبرى في الفكر الإسلامي لم تحصل إلا بالاستعارة، استعارة خطاب ما لعناصر من خطاب آخر، وربما يتحول رهاننا اليوم في فهم الفكر الإسلامي من كونه رهاناً يقوم على عزل الخطابات عن بعضها والانتصار لبعض الآراء التي وردت في كل خطاب على حدة ضد البعض الآخر؛ إلى رصد التأثيرات العميقة للخطابات على بعضها ورصد الاستعارات فيما بينها على أساس الاستراتيجيات الانطولوجية لتلك الخطابات، وبالتالي رصد التحولات التي يمكن لنا منها اليوم أن نستأنف جهدنا الفكري. إن أمثلة الغزالي، وفخر الدين الرازي، وابن تيمية، ساطعة في إحداث تحولات جذرية في الفكر الإسلامي، بغض النظر عن الموقف القيمي منها. إن واحدة من آفاق الفكر الكلامي التي سأذهب إلى رصدها هنا هي هذه المسألة، فعندما يضعف نشاط فكر ما ويصرّ لأسباب عديدة على البقاء داخل حدود مقدماته فإنه يجمد كما

حصل للفكر المعتزلي، في حين ذهب الأشاعرة إلى الاستعارة من الفلسفة ودفعوا خطابهم نحو احتمالات جديدة.

إن مسيرة الفكر الكلامي هي مسيرة التفاعل والجدل بين العقل والوحي، الذي كان يحاول فيه العقل دائماً تجديد تأويله للوحي بشكل يمكّنه من الاقتراب من صياغة خطاب نسقي عقلاني عن العالم. منذ النظّام ومُعمّر وحتى فخر الدين الرازي وابن تيمية أحرز الخطاب الكلامي تقدماً كبيراً باتجاه الخطاب النسقي، وعندما نقول خطاب نسقي نعني خطاباً عقلانياً يتقدم باتجاه التغلب على الانقطاعات الداخلية والإقرارات التحكمية داخله كخطاب ويسعى لتبرير كل مفصل فلسفي داخله تبريراً عقلانياً، إذ بقدر ماتتم صياغة العالم صياغة نسقية بقدر مايتم تأسيس رؤية عقلانية منتظمة للعالم.

ليس هناك من خطاب نسقي تام ومكتمل، إنما هناك سعي نحو هذه النسقية ونحو عقلنة الصيغ الإنشائية التقريرية ونحو تجاوز التوترات والتناقضات الداخلية للخطاب الذي يقرر أموره بتحكمية يزعم أنها مُقتضاة عن الوحي. إن الخلق من عدم وحرمان العالم من أي قوة ذاتية ومبدأ الجزء الذي لا يتجزأ، كلها مقدمات تحكمية لا يمكن الإدعاء أنها تطابق الوحي كما سيُثبت الرازي وابن تيمية لاحقاً، ولكنها تأويل معين للوحي أراد فيه العقل أن يتخلى عن عقلانيته فترك مساحات واسعة من خطابه تحت إقرارات تحكمية كثيرة بدون تبرير فلسفي.

كان لا بد للخطاب الكلامي من تجاوز الفلسفة المناسباتية القائمة على الجواهر والأعراض حيث وصلت هذه الفلسفة إلى مأزق لم تستطع تجاوزه أمام خطابات منافسة كالخطاب الفلسفي، وانتقل الخطاب الكلامي إلى مفهوم آخر للشيء يقوم على مبدأي الهيولى والصورة، أي على فلسفة الصورة التي تجعل من الممكن للمستويات الانطولوجية في العالم أن تدخل في تشارك فلسفي من خلالها.

إن التصور الذري للعالم يطرح بطبيعته نمطاً مختلفاً من العلاقة بين الله والعالم، لا يتفق أبداً مع تلك العلاقة التي تفرضها الفلسفة التي تقوم على مبدأ الصورة، فالفلسفات الصورية التي قدمها أفلاطون وأرسطو جعلت من الصورة عنصراً مشتركاً بين أقطاب الوجود الثلاثة: الله والعالم والإنسان، فأشياء العالم كلها تتحدد ماهياتها من خلال صورها، والله ذاته هو صورة عليا للوجود فهو إما المثال الأعلى كما هو عند أفلاطون أو "صورة الصور" كما وصفته الفلسفة الأرسطية، أما الوعي الإنساني فإنه لايعدو أن يكون وعياً بتلك الصور، فالمفاهيم العقلية التي نشكلها في عقولنا ماهي إلا هذه الصور وقد أصبحت معقولات.

إن الفلسفة الصورية قد حددت منذ البدء طبيعة العلاقة بين الله والعالم، و حددت ماهو ماهوي ومشترك بينهما، وبالتالي فإن إنشاء القضايا والعلاقات المنطقية وكذلك العلاقات الكونية يصبح أمراً ممكناً في هذه النوع من الفكر أو التصور الفلسفي. والاجتهاد في التفلسف في الفلسفة الصورية يبقى تنويعاً على هذا الاشتراك فيما هو ماهوي بين الأقطاب الثلاثة.

أما الفلسفة الذرية فإن شأنها مختلف جداً، فهي لا تؤسس لأي اشتراك ماهوي بين الله والعالم ولا بين العالم والإنسان، الأمر الذي يفترض نمطاً آخر من العلاقة، علاقة قابلة لتنويع من نوع آخر. إن الفلسفة الذرية ذات الطابع المادي قد تستغني تماماً عن فكرة الإله، إذ قد لاترى بعض أنواعها من حاجة أنطولوجية له كما فعل ديمقريطس؛ أو على العكس فقد تعتبر أن العالم مجرد جملة من المناسبات التي يفعل فيها الله وبالتالي فالله هو المتصرف الوحيد في العالم كم هو الشأن في الفلسفة الذرية الإسلامية، أو أنها تعتمد على تدخل من نوع خاص لله في العالم، وهذا التدخل يأخذ شكل الفعل في مادة مختلفة عن الطبيعة الإلهية، شكل المنسق لذرات العالم كما فعل لايبنتز. لقد ذهب ديمقريطس في فلسفته الذرية إلى التقليص من دور الآلهة التي لم تحتل عنده أي موقع أنطولوجي، بينما نجد لايبنتز قد أعطى الله دورا أنطولوجياً مهماً، فوفقاً لفلسفته الذرية التي تقوم على اعتبار المونادات وحدات كونية بلا نوافذ، يغيب التفاعل فيما بينها، كان دور الله أساسياً في تحقيق الاتفاق والانسجام بين هذه المونادات، وبالتالي فالفعل الإلهي في المونادات اللامتناهية العدد جذري في خلق التوافق الكوني. إن هذا التوافق والانسجام بكل مايحمله من علاقات متبادلة وخصوصاً العلاقة السببية يقف وراءه الفعل الإلهي بوصفه العلة الكافية.

انتقل الفكر الكلامي الإسلامي من الأطروحات المناسباتية الذرية إلى فلسفة الصورة، وهذا الانتقال وجد دعماً كبيراً من الفلاسفة أنفسهم الذين زودوا الكلام بعناصر فلسفية مهمة، ولكن لم تكن العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام علاقة اقتباس أعمى بل أعيدت صياغة الرؤية الكلامية إعادة جذرية، على نفس الأسس الانطولوجية التي كانت لهم أساساً. وكان لا بد لعلم الكلام قبل الدخول في فلسفة الصورة أن يمهد هو ذاته لذلك فجاءت نظرية الأحوال لأبي هاشم الجبائي المعتزلي لتكون ذلك المُمهد للانتقال من فلسفة الذرة وفلسفة الاسم المفرد إلى فلسفة الكلي والصورة. لم يكن جهد أبي هاشم وحده كافياً فقد عززه ودعمه بالتأويل المناسب الجويني ثم الشهرستاني والآمدي من الأشاعرة لتكتمل نظرية الأحوال وتصبح نظرية في الكليات.

بعدها فتح الخطاب الكلامي أبوابه للتفاعل مع الفلسفة ولكن مع اجتهاد خلاق جعل من فكري الرازي وابن تيمية منظومتين لهما نسيجهما الخاص الذي تم فيه إعادة صياغة كلاً من الفلسفة الفيضية التي أخذها الرازي وفلسفة ابن رشد التي أخذها ابن تيمية. لقد كان الاعتماد على مرجعيات ابن سينا بالنسبة للرازي وابن رشد بالنسبة لابن تيمية يتم بطريقة تناسب الاستراتيجيات الكلامية التي أرادت تحقيق مبدئين اثنين في مسألة توزيع القوة، أولاً، شمول القدرة الإلهية بوصفها القدرة الخلاقة الوحيدة في العالم وثانياً الاعتراف للعالم باستقلال نسبي يبعده عن أن يكون مجرد موضوع منفعل خالص لقدرة وحيدة.

الله هو الفاعل الخلاق الأساسي عند الرازي وابن تيمية والعالم يقف كمقابل انطولوجي له يتمتع باستقلالية ما وبقوة نسبية، وتتحول عندهم الاطروحة القديمة بجواز وقوع الفعل الواحد بين فاعلين اثنين إلى مبدأ للسببية مشترك، إن الله هو العلة الجوهرية الخلاقة، والأشياء علة مساعدة أو ربما عرضية تشارك الأولى في إنجاز الفعل، وهي قوة متناهية ومحدودة لأنها تصدر عن جسم، ولكنها موجودة، في حين أن العلة الإلهية غير متناهية ولا محدودة لأن مصدرها الله أو واجب الوجود. وبدرجات مختلفة عن بعضهما اتفق الرازي وابن تيمية على أن العالم يملك قوة ما وهو منتظم في فعله ويسير نحو غايات محددة. وإن كان ابن تيمية قد أعطى العالم وقواه الذاتية ثقلاً أكبر في العلاقة الفلسفية مع الله.

لقد قدم الرازي وابن تيمية نسقين ناضجين وخلاقين للفكر يصلحان أن يكونا محطة استئناف للخطاب الثيولوجي/ الانطولوجي العربي الإسلامي الآن.

الفصل الأول

العالم بوصفه أشياء

1- مفهوم الشيء

1-1 الشيء: حوامل وصفات

إن المفهوم المركزي الذي يؤسس التصور الكلامي للعالم هو مفهوم الشيء، فكل ماهو موجود في العالم هو شيء. لفظ الشيء هو اللفظ الأكثر عمومية الذي تندرج تحته أنواع كثيرة من الأشياء. وهذه العمومية في لفظ الشيء تجعله لا ينطبق فقط على أشياء العالم المادي/ الحسي (الجسم) بل يشمل كذلك الله، الذي اتفق المسلمون على تسميته شيئاً أيضاً. (1) ويتفق المعتزلة والصفاتيون (الأشاعرة والماتريدية وبعض أصحاب أهل الحديث) على عموم لفظ الشيء وشموله للأجسام المادية ولله معاً، ولكنهم يختلفون فيما إذا كان المعدوم (الممكن الوجود) يسمى شيئاً أم لا. هذا الخلاف لا يخفف من اتفاقهم على عموم اللفظ، لأن إنكار الصفاتيين، الأشاعرة والماتريدية، إطلاق لفظ الشيء على المعدوم أمر لا يتعلق بخلاف حول التسمية فقط ولكنه إنكار للممكن ذاته أو للمعدوم، من حيث أنه ليس موجوداً وليس ثابتاً وبالتالي ليس شيئاً، فهو نفي محض، والنفي لا يجوز تسميته بأسماء توحي بإثباته "فالمعدوم منتف من كل الوجوه، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه". (2). أما المعتزلة الذين أرادوا تحديد مضمون العلم الإلهي وموضوع قدرته فقد قالوا إن معلومات الله يجوز تسميتها أشياء انطلاقاً من قدرة هذا اللفظ على شمول المعدومات الممكنة.

لقد كانت نظرة المتكلمين للعالم ذات طابع مادي تنظر إلى الموجودات على أنها موجودات يمكن إدراكها حسياً، وترجح الدارسات أن تكون هذه النظرة قد وقعت تحت

---

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق، هلموت ريتر (استانبول: 1980) ص. 181.

(2) أبو المعالي الجويني، الشامل في أصول الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ص. 24.

تأثير الفلسفة الرواقية، حيث يحتل الجسم المادي فيها ركناً مركزياً. لقد سادت هذه النظرة للعالم كل الفرق الإسلامية قبل أبي يعقوب الشحام (ت. 280/ 893)، الذي تعزو إليه المصادر القول بشيئية المعدوم، سادت فرق الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة كذلك، و بقيت حية حتى عند بعض المعتزلة بعد الشحام، كالكعبي (ت. 319/ 931) وبعض معتزلة بغداد، [3] وكأبي الحسين البصري، [4] وأبي الحسين الصالحي، [5] الذين طابقوا كلهم بين الشيء والموجود.

مع القول بنظرية المعدوم أو الممكن وإطلاق لفظ الشيء عليه، توسع مفهوم الشيء عند المعتزلة ليشمل هذا الممكن والذي من شأنه أنه سيكون إذا أراد الله ذلك. إن المعتزلة الذين لم يقولوا أو ربما لم يعرفوا فكرة الكليات، لم يكن من الممكن لهم أن يتصوروا المعدوم مجرد ماهية، بل على أنه كائن يتألف من جواهر وأعراض شأنه شأن أي جسم موجود. أما الأشاعرة الذين لم يعترفوا إلا بالموجود أو الجسم الحسي لم يقبلوا فكرة المعدوم من أساسها. وهذا الرفض الأشعري والماتريدي كان يضمر الخوف من القول بأزلية العالم، رغم أن المعتزلة لم يذهبوا إلى هذا المدى ولم يقولوا بأزلية العالم، ولكن رفض الصفاتيين قد تم تبريره على أساس الرؤية الكلامية ذاتها، أي أنه لا شيء إلا موجود، ولا موجود إلا كائن هنا أو هناك بالمعنى المعقول الذي تقرره بداهة العقول. وهو نفس التبرير الذي قدمه الأشاعرة والماتريدية على رؤية الله، إذ طالما أن الله موجود والموجود يتمتع بدرجة من درجات العينية والكائنية فإنه بالضرورة يجب أن يُرى. [6]

طابق الأشاعرة والماتريدية إذن بين مفهوم الشيء ومفهوم الموجود، فكل شيء موجود وكل موجود شيء، [7] أما المعتزلة فقد قالوا بأن كل موجود شيء ولكن ليس كل شيء موجود، فالمعدوم شيء ولكنه لم يوجد بعد. ومن أجل صياغة هذا التوسع في لفظ الشيء طابق المعتزلة بين لفظ الشيء ولفظ المعلوم ليشمل بذلك المعدوم. فكلاهما، الشيء والمعلوم حسب الجبائي هما مايمكن ذكره والإخبار عنه "القول شيء سمة لكل

---

(3) الجويني، الشامل، ص. 24.

(4) حيث ينكر البصري أن يكون المعدوم كائناً أو ثابتاً، انظر عبد الجبار الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1988) ص. 176.

(5) الأشعري، مقالات، ص. 158.

(6) أبو الحسن الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق، عبد العزيزالسيروان (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1987)، ص. 191.

(7) أبو بكر الباقلاني، كتاب التمهيد، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987)، ص. 34، & أبو المعالي الجويني، الشامل في أصول الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999) ص. 23.

معلوم فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها سميت أشياء قبل كونها " ، وهذا الأمر ينطبق حتى على الله الذي هو أيضاً معلوم ويمكن الإخبار عنه " فلما كان الله عز وجل معلوماً يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شيء "[8]، وهذا التعريف بطبيعة الحال وإن قصد به الجبائي البرهنة على شيئية الله إلا أنه يشمل المعدوم الذي يمكن ذكره والإخبار عنه .

إذن باستثناء مسألة إطلاق لفظ الشيء على المعدوم فإن المعتزلة والأشاعرة متفقون على عموم لفظ الشيء ، ومتفقون على أن هذا العموم للفظ الشيء يجب أن يشمل الله أيضاً. وفي الحقيقة فإن المسلمين قد أجمعوا على أن الله شيء إلا الجهم بن صفوان (ت. 128/ 745) الذي كان يحمل تصوراً مختلفاً عن الله والعالم، واقتصر في تسمية الشيء على ماهو مخلوق فقط .[9] لكن هذا الاتفاق عموماً كان يتوقف هنا، ليبدأ بعد ذلك الخلاف حول معنى "الشيء" ، وفيما إذا كان يُقصد به الجسم، أم الكائن، أم القائم بنفسه، أم المحدود،[10] أم الموجود والثابت، وهذا المعنى الأخير هو ماذهب إليه الأشاعرة .[11].

وإذا ذهبنا إلى المستويين الفيزيائي والميتافيزيائي من أجل تفسير معنى لفظ الشيء فإن أهم مايواجهنا في سياق بحثنا هذا هو الاتفاق بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على أن الشيء هو أساساً وحدة "ذات وصفات" ، أو وحدة "المحال والأعراض المقيمة فيها" ، وفي كل الحالات ، سواء تعلق الأمر بشيئية الجسم الفيزيائي أو بشيئية الله فإن الشيء يقال دائماً مع صفاته . ومع أن لفظ الشيء لفظ عام يطلق حتى على الجواهر (الأجزاء التي لا تتجزأ) إلا أن الشيء في صيغة محددة هو الوحدة التي تضم مجموعة من المحال (جمع محل) مع صفاتها أو ذاتاً مع صفاتها . وبهذا المعنى يصبح مفهوماً لماذا نسمي الله وزيداً وهذه الطاولة أشياء، فكل منهم يتصف بمجموعة من الصفات . إن هذا الأساس المشترك في تصور العالم على أنه أشياء لها صفاتها ينطبق كذلك على الممكن المعتزلي (المعدوم) الذي يتمتع بكل الصفات التي تعود إليه باستثناء صفة الوجود التي تشكل الفاصل بين عدمه ووجوده والتي يمنحه إياها الله عندما يشاء ذلك . فالمعدوم سواء كان جواهراً وأعراضاً حسب الجبائي أو كان جسماً حسب الخياط شأنهما شأن بقية الأشياء، فهو ليس جملة من الجواهر العارية عن أعراضها ولا جسماً هيولانياً، بل في كلتا الحالتين هما أشياء موصوفة .

---

(8) الأشعري، المقالات، ص. 519+522-523.

(9) الأشعري، مقالات، ص. 181.

(10) الأشعري، المقالات، ص. 521.

(11) الباقلاني، التمهيد، ص. 34.

الكون إذن أو الوجود هو بصورة أساسية موجودات إذا استثنينا معدوم المعتزلة. ولكن هذه الشيئية تنقسم دائماً إلى قطبين رئيسيين هما الله من طرف والجسم المادي من طرف آخر. ورغم أنهما، الله والجسم، شيئان موصوفان إلا أنهما يختلفان في كل شيء بعد ذلك، فالله شيء قديم (أزلي) أي أن وجوده غير مفتتح وليس له بداية والجسم شيء مخلوق في الزمان ووجوده مفتتح، وله بداية لأنه مخلوق من عدم، والله شيء غير مركب، في حين أن الجسم جملة مؤلفة من جواهر وأعراض، والله شيء لايجوز عليه التغير والتجدد، أما الجسم فهو مرادف للتغير والتجدد، والله شيء غير متمكن، أي غير متحيز في مكان، والجسم لا يكون بدون التحيز في المكان، والله شيء بلا هيئة ولا صورة والجسم دائما بهيئة وصورة. (12)

إن هذا الأساس المفهومي المشترك للفرق الكلامية، أي القول بعموم لفظ الشيئية لله الموصوف من جهة، وللجسم المادي الموصوف المخلوق من جهة أخرى، والاختلاف الجذري بينهما بعد ذلك، خصوصاً الفرق بالقدم والحدوث، يكشف عن أول توتر إشكالي داخل الخطاب الكلامي، فالنقطة المركزية في تصور المتكلمين للكون على أنه أشياء موصوفة يطرح سؤالاً يتعلق بكيفية انتساب الصفات إلى الأشياء، وفيما إذا كانت الصفات تنتمي إلى الأشياء كلها القديمة والمحدثة، بنفس الطريقة أم أن انتسابها للأشياء يختلف بين شيء وآخر.

ذهب الأشاعرة والصفاتيون بشكل عام إلى القول بأن الصفات تنتسب إلى الأشياء كلها في عالمي الغيب والشهادة بطريقة واحدة، سواء كانت الله أم الجسم المادي. واعتمدوا في ذلك على القانون الكلامي الشهير، قياس الغائب على الشاهد، فطالما أننا نقول عن زيد أنه عالمٌ بعلمٍ يقوم به وقادرٌ بقدرة تقوم به، كذلك الله فإنه عالمٌ بعلم يقوم به، وقادرٌ بقدرة تقوم به. العلمُ والقدرة والحياة والسّمع والبصر والكلام والإرادة، وهي الصفات التي دار حولها هذا الخلاف الحاد في كيفية انتسابها للذات، هي معان أزلية قائمة بذات الله لايقال عنها أنها الذات، أي مطابقة لها، ولا غير الذات أي ليست منفصلة عنها، (13) فهي في مرتبة بين

(12) انظر عبد الجبار، الشرح، ص. 181-182، والأشعري، مقالات، ص. 150+180، والباقلاني، التمهيد، ص. 36-37، والجويني، الشامل، ص. 33-34.

(13) من أجل نفي الغيرية بين الله وصفاته الزائدة ابتكر الأشاعرة تعريفا خاصاً بتحديد التغاير بين الأشياء، فقالوا بأن الغيرين هما اللذان يجوز مفارقة أحدهما للثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم. وبهذا التحديد تنتفي إمكانية الاعتقاد بأن صفات الله المعنوية الزائدة هي غير الذات، لأن صفات المعاني الزائدة لاتفارق الذات الإلهية لا بزمان ولا بمكان ولا بوجود ولا بعدم، بل هي ملازمة لها في هذه السياقات الأربعة. انظر، الجويني، الإرشاد، ص. 132.

الاثنين، التطابق والانفصال، أي ليست الله وليست غيره. [14] وقد تم وصف هذه المعاني بأنها زائدة على الذات، لأنه ثبت أن معنى وصف الله بأنه عالم، قادر زائد على وصفه بأنه شيء موجود، وأن الوصف له بأنه عالم قادر قد ينتفي عنه مع وجود نفسه وكونه شيئاً موجوداً. [15] وتسمى الصفات أيضاً عللاً للمحمولات في الجملة الاسمية، فالمحمول (عالم) معلول بالعلم الذي قام بالشيء ومنحه الحكم بكونه عالماً. ونلاحظ أن الصفة والمعنى والعلة يؤدون معنى واحداً، إنه ذلك الكيان اللغوي أو المصدر اللغوي مثل العلم والقدرة الذي يُشتق اسم الفاعل كعالم وقادر منه. يقول أبو بكر الباقلاني (ت. 403/) " أنه **يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم مايوجبها، وذلك كعلمنا....أن العالم كان عالماً لوجود علمه؛ فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالم** ". [16]

إن نظرية الصفات الزائدة التي تقوم في الذات الإلهية كمعان أو مصادر لغوية مثل العلم والقدرة لم تكن اجتهاداً أشعرياً بل عرف علم الكلام أسلافاً قالوا بهذا الرأي، مثل سليمان بن جرير الزيدي، وهشام بن الحكم (ت. 181/ 798)، [17] وعبد الله بن سعيد القطان (ابن كلاب) (ت. 240/ 860). وقد رفض المعتزلة هذا القول وذهبوا إلى أن القديم (الله) لايجوز أن يوصف بصفات من خارج ذاته، كالأشياء المحدثة الأخرى التي توصف بصفات زائدة عليها وبالتالي فإن الله عندهم عالم بذاته، قادر بذاته، سميع بذاته، بصير بذاته، حي بذاته، وقد قدم المعتزلة أكثر من صياغة واحدة لتأكيد هذا الموقف. فقد قال أبو الهذيل العلاف (ت. 235/ 864) إن الله عالم بعلم وعلمه هو هو، وقادر بقدرة هو هي...، [18] فأثبت بذلك الصفات أو المعاني (العلم والقدرة وبقية الصفات) ثم طابقها مع الذات، أما أبو علي الجبائي (ت. 303/ 916) فلم يثبت كأبي الهذيل الصفات كالعلم والقدرة، بل قال الله عالم بذاته، قادر بذاته..، وهذه المحمولات: عالم، قادر..،

---

(14) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق، محمد عبد القادر الفاضلي (بيروت: المكتبة العصرية، 2003)، ج. 1، ص. 76.

(15) الباقلاني، التمهيد، ص. 228؛ انظر كذلك ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982) ص. 75.

(16) الباقلاني، التمهيد، ص. 32+227؛ انظر كذلك، الأشعري، كتاب اللمع، ص. 89.

(17) سليمان بن جرير وهشام كانا من تلاميذ الإمام جعفر الصادق الذي توفي في 139 هجري، 756 ميلادي.

(18) إن اعتراض المعتزلة على الصفاتيين هو أن هؤلاء بالإضافة إلى إثباتهم أشياء قديمة إلى جانب الله جعلوا أسماء الله معلولة لعلة خارجية، انظر، الأشعري، المقالات، ص. 484.

التي تحتل موقع الخبر في الجملة الاسمية العربية لاتتمتع بكيانية لغوية ما، بل هي تُذكر لإثبات الذات الإلهية فحسب، أما ابن الجبائي أبو هاشم (ت. 321/ 932) فيختط طريقاً وسطاً بين إثبات الصفات ككيانات لغوية تتمتع بنوع من أنواع الاستقلال كعلل وبين إلغائها تماماً لصالح إثبات الذات فحسب، فكان يقول إن الله يستحق الصفات لما هو عليه في ذاته، أي أن الصفات أو المحمولات هي غير الذات ولكنها لا تُعلم على حيالها، فأثبت بذلك الاستقلال النسبي للمحمول دون أن يقبل إمكان العلم به مستقلاً عن الذات أو الشيء، فقولنا إن الله عالم لذاته يعني أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها. [19]

إن تأكيد المعتزلة على نسبة الصفات إلى الذات وعلى أن الله عالم بذاته، قادر بذاته، جعل الكثير من الدارسين يعتقدون أن المعتزلة كانوا أقرب في ذلك الموقف إلى سلب الذات الإلهية من الوصف، وبالتالي فهم يقتربون من القول إن الله ذات مجردة، الأمر الذي يعقد قرابة بين التنزيه الإلهي المعتزلي وبين الثيولوجيا السالبة التي تنسب إلى جهم بن صفوان والمتصوفة المسلمين.

إن حقيقة الأمر غير ذلك تماماً، لأن المعتزلة في النهاية يصوغون العالم بوصفه أشياء، انطلاقاً من بنية اللغة العربية، فالبنيتان، الواقع واللغة عند المتكلمين، متوازيتان، وهم في قولهم الله عالم بذاته، قادر بذاته لا يخرجون عن قواعد النحو العربي، كما سنرى في الفصل الثاني. والله عندهم موصوف موضوعياً بصفات يستحقها بذاته، كما سيأتي بعد قليل.

يبقى الله إذن عند المعتزلة ذاتاً وصفاتاً، أو ذاتاً موصوفة وصفاً إيجابياً، ورغم محاولة خصومهم المبالغة في نقدهم واتهامهم أحياناً بأنهم معطلة أو جهمية، أي يجردون الذات الإلهية من الوصف، وهو نقد لا يجب تناوله بجدية، إلا أن الكثير من الأشاعرة لا يذهب هذا المذهب في الاتهام.

1 -2- أصناف الصفات والتسوية بين الأشياء في الغيب والشهود

لقد انتقد المعتزلة الصفاتيين في نقطتين أساسيتين هما: أولاً، إن الصفاتيين قد فرضوا صفاتاً قديمة الى جانب الله في حين أن التنزيه الإلهي يوجب، حسب اعتقاد المعتزلة، إفراد صفة القدم (الأزلية) لله فقط. [20] والمسألة الثانية التي يأخذها المعنزلة على

---

(19) الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 64.

(20) عبد الجبار، شرح الأصول، ص. 183.

الصفاتيين هي في تقييدهم الله بصفاته، وجعلهم محمولاته كعالم وقادر وسميع. . . . ، معللة أي مقيدة بالعلة التي تقوم في الذات، ومرة أخرى التنزيه الإلهي يوجب تحرير الله من أي تقييد أو تعليل، ويوجب اعتبار الله موصوفاً بذاته وليس بمعان أو صفات تقوم به وتزيد عليه. [21] فالصفة عند المعتزلة ليست ذلك الشيء الذي يقوم بالذات بل هي قولنا عن الذات الموصوفة بذاتها موضوعياً، بما تستحقه في ذاتها، بأنها كذا وكذا، فـ "تسمية المعاني بأنها صفات لا تصح، لأن الصفة هي القول، كما أنه الوصف، ودللنا على ذلك بقول أهل اللغة، إن فلاناً وصف فلاناً صفة حسنة، ووصفاً حسناً" [22] وهذا المعنى كان قد قال به أبو على الجبائي، الذي يرى أن "الوصف هو الصفة، وأن التسمية هي الاسم، وهو قولنا: الله عالم قادر. . فإذا قيل له: القديم صفة، قال خطأ، لأن القديم هو الموصوف ولكن الصفة قولنا الله وقولنا قديم. " [23] وهذا يطابق ماكان قد قاله عباد بن سليمان (ت. 250/ 864): "إن صفات البارئ هي الأقوال كنحو القول يعلم ويقدر. . وأن الأسماء هي الأقوال كنحو القول عالم قادر. . " [24]

ولكن هذه المطابقة بين القول، أي وصفنا للشيء، والصفات لا يجب أن تقودنا إلى الاستنتاج بأن صفات الله، عند المعتزلة، هي محض نشاط فكري إنساني يعطي الأشياء أو الله الصفات بشكل تحكمي. إن الصفة عند المعتزلة هي تعبير عن واقع وعن حقيقة معلومة معقولة، وهذا الواقع المعلوم يقع وراء القول الإنساني. وهنا نجد القاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي (ت. 415/ 1020) يستخدم كلمة (الاستحقاق) ليشير إلى هذا الواقع الفعلي، فالله يستحق الصفة بصورة مستقلة تماماً عن فعلنا الوصفي، وبالتالي فإننا حينما نطلق ألفاظاً نصف بها الله، فإننا نفعل ذلك لأننا نعرف أن الله يستحق هذا الوصف. فالخلاف إذن بين المعتزلة وخصومهم الصفاتيين لا يتعلق بسؤال فيما إذا كان الله ذاتاً مجردة أم ذاتاً موصوفة، ولكن في كيفية العلاقة بين الصفات والذات. إذن يتفق المعتزلة والأشاعرة على أن الله شيء موصوف دائماً، ولكن الخلاف بينهما يكمن في طريقة استحقاق الله لصفاته، أو بمعنى آخر، في طريقة انتساب الصفات للذات، فالله موضوعياً هو ذات موصوفة عند الطرفين.

---

(21) عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 7، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1961) ص. 127.

(22) عبد الجبار الهمذاني، المغني، ج. 7، ص. 117.

(23) الأشعري، مقالات، ص. 529-30.

(24) الأشعيري، مقالات، ص. 498.

يقول القاضي عبد الجبار :

" والذي عليه علماء التوحيد أنه تعالى مخالف للحوادث بما يرجع إلى ذاته، وأنه تجري عليه الصفات التي عددناها للنفس، فيقال هو قادر لنفسه، عالم لنفسه، ثم اختلفوا...وقالوا تثبت المخالفة بين القديم (الله) وبين غيره (المحدث) بوجوب هذه الصفات له دون ما سواه، وليس من الواجب أن يكون المخالف لغيره مخالفاً له بصفة لا تكون إلا له، بل تصح مخالفته له بكيفية استحقاقه للصفة على وجه لا يستحقه سواه على ذلك، لأن في كل واحد من الحالين تقتضي المخالفة، وقياس هذا يقتضي في أحد السوادين أنه لو كان كونه سواداً/ واجباً، وكون الآخر سواداً جائزاً لوجب اختلافهما، وهكذا الحل في سائر هذه الذوات، ولكن لما كان استحقاق الكل على سواء، لم تثبت المخالفة. "[25] .

وعلى عكس عبد الجبار يرى الصفاتيون أن الصفات تنتسب إلى الله وزيد بطريقة واحدة، هذه الصفات هي معان أو علل تقوم بالذات وتمنحها أحكاماً، والخلاف بين صفات الله وصفات زيد، عندهم، أن صفات الله قديمة، ومطلقة، وشاملة التعلق، وهي ليست مستقلة كلياً عن ذات الله، بينما صفات زيد هي أعراض محدثة لاتتسم بالبقاء أو الدوام، وتعلقها جزئي ومحدود ومتغير، وتتمتع باستقلال عن ذات زيد[26] .

وهذا الخلاف بين المعتزلة والصفاتيين حول الصفات الإلهية، جعل كل فريق يستخدم قانون قياس الغائب على الشاهد بطريقة مختلفة، إن هذا القانون هو واحد من أبرز البراهين على طبيعة الإستراتيجية الخطابية الكلامية، التي تقوم على التسوية في منطق فهمنا للأشياء، إذ ليس هناك في علم الكلام من مستويين في الوجود مختلفين كلياً. إن الله يختلف عن الكائن المحدث، في أنه قديم وغير مؤلف أو مركب، ولكن الأحكام التي تلحق الكائن والطريقة التي تنتمي إليه فيها هي واحدة في كلا العالمين الشاهد والغائب. لقد حاول المعتزلة تعميق الخلاف بين مستويي الوجود من خلال جعل النسبة بين الذات والصفات الإلهية نسبة تصبح فيها المحمولات كعالم وقادر وسميع . . تؤكد وتدل على الذات فقط وليس على الصفات، في حين أنهم أبقوا هذه المحمولات في عالم الشهود

---

(25) عبد الجبار الهمذاني، المحيط بالتكليف، تحقيق، عمر السيد عزمي (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ) ص. 155-6 .

(26) يجب أن نتذكر دائما هنا أن الأمر يتعلق في هذا الخلاف بالذات بالصفات السبع أو الأربع الأساسية، أي: العلم والقدرة والسمع والبصر والحياة، والإرادة والكلام. هذه الصفات التي دار عليها كل هذا الخلاف تلعب الدور الأنطولوجي الأساسي في علاقة الله بالعالم وربما هذا هو السبب في احتدام الجدل حولها، ومن المعروف أن المعتزلة لم يدرجوا صفتي الكلام والإرادة بين هذه الصفات لأنهم اعتبروها صفات أفعال مخلوقة .

تدل على صفات زيد القائمة به وليس على ذاته، ولكن مع ذلك بقي الله شيئا موصوفاً عندهم، ومحمولاته تمثل حالة من حالات بناء الجملة في النحو العربي.

إن عالم الشهود ينبئنا، وفقاً للمعتزلة، بأن هناك عدة أنواع للصفات حسب الجبائي: 1-الصفات التي تنتمي إلى الشيء بذاته، وتنقل لنا المصادر عن أبي علي الجبائي أنه كان في تصنيفة للصفات يفرد لهذا النوع منها المرتبة الأولى لأنها تصف الشيء أو تسميه ذاتياً أو كما هو عليه في ذاته، مثل قولنا الجوهر جوهر والأسود أسود، أو فيما يتعلق بالله (الله قديم) فذات الله هي قدمه. 2- والنوع الثاني من الصفات هي الصفات التي تحصل بسبب علة أو معنى يقوم بالذات أو الشيء الموصوف، فهذا المعنى هو علة الحكم، وقولنا زيد عالم (الحكم) يدل على أن زيداً له علم، والعلم هنا هو العلة أو المعنى. وهناك نوع من الصفات التي تتبع هذا النوع وهي التي تكون بسبب علة لا توجد في الشيء، مثل قولنا: (زيد مذكور)، التي تثبت وجود اللفظ الذي يوجد في شيء آخر غير زيد ولكن فيه ذكر لزيد. 3- النوع الثالث من الصفات هي التي تُخبر عن إثبات الشيء، مثل قولنا: كائن، موجود، . . . 4- النوع الرابع من الصفات هي تلك التي تحصل بحدوث الشيء، كقولنا: حادث، محدث، أو تلك التي تحصل بالفعل، كقولنا: مفعول، أو مخلوق. 5- النوع الخامس هو النوع الذي يقال للتفرقة بين الأجناس، كقولنا: الحركة هي عرض والسواد هو لون، 6- أما النوع السادس والأخير، فهو الصفات التي تقال على الشيء لأنه كشيء قابل لأن يُذكر ويُخبر عنه، وهو الشيء. وهذا النوع من الصفات يعتبر أعم الصفات وأكثرها شمولاً، وتضم كل أنواع الأشياء الموجودة والمعدومة. [27]

أما الأشاعرة فقد كان تصنيفهم للصفات أكثر بساطة، إذ اقتصروا على ثلاثة أنواع فحسب: صفات ذاتية وصفات معنوية وصفات فعلية، [28] النوع الأول هو الأوصاف والأسماء التي تدل على نفس الموصوف أو ذاته، مثل قولنا عن الشيء أنه موجود، أو الله موجود، أو قولنا عن الحركة أنها عرض. النوع الثاني هو الصفات التي تدل على المعاني التي تقوم في الشيء، وهي نفسها التي ترد في المرتبة الثانية عند الجبائي، مثل قولنا: زيد عالمُ لأن له علماً أو لأن العلم قام به. النوع الثالث هو الصفات التي تدل على الفعل الذي يقوم به الفاعل، مثل قولنا: زيد ظالمُ، أي أن زيداً قد وقع منه الظلم.

وما تجب الإشارة إليه هنا أن الأشاعرة يتمسكون بقوة بوحدة الحقائق التي يترجمها

(27) الأشعري، المقالات، ص. 161+522.

(28) أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1992) ص. 135 & فخر الدين الرازي، لوامع البينات في أسماء الله الحسنى، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1976) ص. 43.

قانون قياس الغائب على الشاهد، وأن هذه الأصناف من الصفات تنطبق بنفس الطريقة على كل أشياء أو موجودات الكون، فالوصف (عالمٌ) مثلاً لا يمكن أن تكون صفة نفس لله وصفة معنى لزيد، فالحكم وطريقة وجود الصفة التي تعلله هي دائماً واحدة في كل الأشياء، والصفات يجب أن تدل إما على الذات أو المعنى أو الفعل، فالقول (عالم) تعادل دوماً القول بأن (له علماً)، الأمر الذي يسميه الأشاعرة تكافؤ القولين، سواء كان الأمر يتعلق بالله أم بغيره. والحكم (عالم) ليست إلا اشتقاقاً من المصدر (علم) الذي هو معنى أو علة قائمة بالشيء. إن حقيقة الصفة (العلم، أو القدرة) توجب في حال قيامها بالشيء الحكم لهذا الشيء بأنه عالم أو قادر، فالشيء يصبح بها مستحقاً للوصف، ونفس الأمر ينطبق على صفات الفعل، فالفاعل الذي قام بفعل معين يجب وصفه به، والله الذي يخلق يجب وصفه بأنه خالق، والذي يضرب يوصف بأنه ضارب.

إن تمسك الأشاعرة بمبدأ وحدة الحقائق، جعلهم يصوغون لا حقاً عدداً من المبادئ والطرق التي يتم بها تسوية النظر للأشياء، سواء كانت تنتمي لعالم الغيب أو لعالم الشهود. يضع إمام الحرمين الجويني أربعة طرق لقياس الغائب على الشاهد وللتسوية بينهما: 1- العلة: أي أن ثبوت حكم ما بأنه معلول لعلة شاهداً يلزم عنه القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهداً وغائباً، حتى يتلازما؛ 2- الشرط: إذ في حال تبين أن حكماً ما كان مشروطاً بشرط في الشاهد، كأن يكون العالم عالماً مشروطاً بكونه حياً، فإن ذلك يطرد غائباً وشاهداً؛ 3- الحقيقة: مثل أن حقيقة العالم من قام به العلم، فإذا ثبت هذا في الشاهد فإنه يطرد في الغائب؛ 4- الدليل: فاذا دل دليل على مدلول عقلاً، كدلالة الإحداث على المحدِث، فإن الدليل لم يوجد غير دالٍ شاهداً وغائباً.[29].

نلاحظ إذن أن أكثر مايميز هذه الطرق أنها تتعلق في الصفات وطريقة نسبتها إلى الذات، كالعلة والشرط والحقيقة. الأمر الذي لم يأخذ به المعتزلة بحرفيته وإن كانوا ينطلقون في رؤيتهم للعالم من نفس الموقف، موقف التسوية في رؤية الأشياء.

وبرغم هذا الاختلاف، إلا أن الفريقين، المعتزلة والأشاعرة، متفقان على طريقة انتساب صفات الصنف الثالث، صفات الفعل، إلى الذات، وأنكرا معاً اعتبارها صفات أزلية، بل قالا بحدوثها في الزمان، وهو اتفاق بغاية الأهمية، يتمتع بنتائج فلسفية نراها لاحقاً. ومن طبيعة صفات الفعل الإلهية، أنها ليست قديمة. إن صفات الفعل كالخلق

(29) أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، تحقيق، أسعد تميم (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1992) ص. 94-95.

والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب النشر والحشر، كان الله موجوداً قبلها، أي أن الله القديم أحدثها بعد أن لم تكن، وهي بخلاف صفات الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر التي لم يزل موصوفا بها ولا يزال موصوفاً بها. [30].

إن هذا الاتفاق حول حدوث صفات الأفعال بين المعتزلة والصفاتيين[31] سيكون له نتائج أنطولوجية مهمة. ولكن أكثر ماسيدور عليه الجدل هو، صفات العلم القدرة و الإرادة والكلام. إذ ستلعب هذه الصفات الدور الأنطولوجي المركزي في العلاقة بين الله والعالم، وبالتحديد في التفسير الفلسفي للفعل الإلهي في العالم. ولكننا نبقى الآن في سياق مفهوم الشيء عند المتكلمين.

1-3- تسميات أخرى للشيء

إن المرادف الآخر للفظ الشيء، كما تم التنويه سابقاً، هو لفظ الموجود، وهو من الألفاظ الواضحة بذاتها عند المتكلمين والتي لا تحتاج إلى ألفاظ أخرى لتعريفها، فهي تُعلم بعلم ضروري، ووضوح اللفظ يجعله مستغنياً عن توسطات عقلية لمعرفته، طالما أن الحدس الإنساني يدركه ببساطة. فالموجود هو الشيء الذي يُدرك بصفاته، الأمر الذي يتم التعبير عنه بأنه (معقول) أي أنه مكشوف للإدراك الإنساني وظاهر له. [32]

وإذا كان فريق من المعتزلة يُدخل المعدوم في لفظ الشيء ويجعل بالتالي من هذا اللفظ أكثر عمومية من لفظ الموجود فإن فريقاً من الصفاتيين وبعض مفكري المعتزلة[33] حافظوا على المطابقة بين اللفظين: الشيء والموجود، كما مر معنا، وبهذا التوسع في مفهوم الشيء فإن المعتزلة يطرحون تمايزهم الفلسفي عن البقية بافتراضهم الممكن الذي سيوجد وإن كان غير موجود الآن.

ومن الألفاظ التي تطلق على الشيء أو الموجود أيضاً لفظ (الكون). إن الشيء أو الموجود بوصفه شيئاً مادياً عند المتكلمين هو كون، أي أن الموجود الحسي/ المادي هو شيء متمكن في مكان، وقد أصبح شيئاً من خلال عرض الكون الذي حل بالجواهر التي ألفته، فجعلته متحيزاً. وقد كان لفظ التحيز يطلق بالأصل على الجوهر الذي اعتُبر أن

---

(30) الباقلاني، التمهيد، ص. 298-9.

(31) الكلابية والماتريدية لم يقبلوا بنظرية حدوث صفات الأفعال، وذهبوا إلى اعتبار صفات الله كلها الذاتية والمعنوية والفعلية أزلية. انظر، مقالات الأشعري، ص. 546، وأبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، بدون تاريخ) ص ص. 39-60.

(32) عبد الجبار، شرح الأصول، ص. 176.

(33) مثل الكعبي والبصري والصالحي.

تحيزه في المكان من أخص صفاته. [34] ويرتبط الكون عند المتكلمين بالأعراض الأربعة التي تجعل من الجواهر أشياءً محدثة، وهذه الأعراض هي الاجتماع، الافتراق، الحركة، السكون. [35] ومن المستحيل افتراض شيء أصلاً إذا كان خالياً من بعض هذه الأعراض، فالجواهر والأعراض التي هي العناصر الأولية للشيء تصبح مجرد افتراضات فلسفية إذا لم يتم تأليفها لتشكل أجساماً، والأجسام لاتتشكل إلا بعرض الاجتماع الذي يحل بالجواهر فيجعل من مجموعة منها جسماً. وهنا يبدو لفظي الشيئية والكونية مترادفين، إذ ليس هناك من شيء حسي غير مجتمع أو متحرك أو ساكن، وهو قبل هذا الاجتماع ليس جملة بل مجرد عناصر أولية، والجوهر بوصفه العنصر الأولي هو مجرد نقطة رياضية لا شكل لها، وإن كانت هذه النقطة متحيزة وغير منفكة عن الأعراض. [36]

إن مفهوم الكون عند المتكلمين يطرح علينا ضرورة التمييز بين الكون الكلامي والكون في الفلسفات الغربية، إذ في هذه الأخيرة الكون هو لفظ يشير إلى ماهية ثابتة للشيء، في حين أن الكون الكلامي له صفة الصيرورة والتغير، [37] إذ ليس هناك من ماهية ثابتة للشيء كما تقصده الفلسفات اليونانية، بل هي أوصاف خاصة بالشيء كأن يكون قديماً أو حادثاً، متحيزاً أو غير متحيز. أما ما عدا ذلك فالتغير هو سمة الشيء المادي في الفكر الكلامي. وهذا التغير يحصل في الأعراض، أما الجواهر التي تمثل عنصر الثبات في الشيء فهي باقية على حالها ولا تمثل سوى حمل الأعراض. ومن جهة أخرى فإن البحث عن معنى محدد للكون سيدلنا على البداية، بداية الشيء، أي بدء كون الشيء جملة مركبة، أو تدلنا على حصول الشيء، وهو مصطلح فني آخر يستخدمه المتكلمون وخصوصاً المعتزلة، للإشارة إلى حدوث الشيء. إن حصول الشيء يعني ظهوره واحتلاله مكاناً أي تمكنه في مكان. والجسم هو حتماً متحيز في مكان، ولا يتحيز إلا إذا كان كائناً، "إن الجسم لابد من أن يكون متحيزاً عند الوجود، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن، ولا يكون كائناً إلا بكون." [38]

الجسم يوجد إذن في الوقت الذي يُجيز فيه الله لعرض التأليف أن يبقى، والجسم

---

(34) عبد الجبار، شرح الأصول، ص. ، والجويني، لمع الأدلة، مع كتاب اللمع للأشعري، ص. 176.

(35) انظر عبد الجبار، المحيط، ص. 133، وكذلك الباقلاني، التمهيد، ص. 42، والجويني، الشامل، ص. 65–66، ولمع الأدلة، ص. 176، والشامل، ص. 79. وإن كان الأشاعرة لا يذهبون إلى الإقرار صراحة بارتباط الحدوث بالأكوان.

(36) الجويني، الشامل، ص ص. 36–9.

(37) الصيرورة هنا لا تعني حركة الشيء النامية باتجاه استكمال تمامه، وإنما التغير التابع لتبدل الأعراض فحسب.

(38) عبد الجبار، شرح الأصول، ص. 112، انظر أيضاً إلى الجويني، الشامل، ص ص. 208–217.

بوصفه اجتماعاً للجواهر والأعراض لا يملك بذاته أي ماهية خاصة به، بل هو معتمد في كل شيء على الله. [39] وبوصفه مؤلفاً من جواهر وأعراض، مخلوقة أصلاً من الله، فإن عناصره الأساسية تلك تملك بعض الخصائص، فالجوهر هو مادة محضة ولكنه ليس هيولى، إنه يملك عدداً من الصفات مثل الجوهرية والتحيزية أو الكينونة في جهة ما، والوجود. والجوهر يملك هذه الصفات عندما يكون موجوداً أما في حال عدمه حسب افتراض المعتزلة فإنه يفقد صفتي التحيز والكينونة والوجود ولا يبقى سوى الجوهرية. والجوهر عنصر مادي لأنه متحيز والتحيز أهم دليل على ماديته، وهولا يوجد إلا بكونه مركباً أو منفصلاً، متحركاً أو ساكناً، وهو يبقى بمجرد أن يخلقه الله، بعكس العرض الذي يبقى ويفنى، والجوهر مستمر في الوجود، وغير قابل للتجزئة من أي قوة مهما كانت. ومهما تبادلت الأشياء التأثير عبر التولد أو عبر القدرة الإنسانية المؤثرة فإن الجوهر ليس موضوعاً للإنتاج، فليس هناك من قوة في عالمنا المادي تستطيع أن تحدث جوهراً في الوقت الذي يمكن فيه للقوى الإنسانية والطبيعية أن تنتج أعراضاً. [40] والجواهر كلها متماثلة وهي حوامل للأعراض التي لاتنفك عنها أبداً.

إن لفظ الجوهر لفظ فني فلسفي يشير إلى مستوى الثبات وحمل الأعراض، وعلاقته بمفهوم الجزء غير واضح في التراث الكلامي، والكائن الإنساني لا يستطيع تجزئة الكائن إلى أجزاء، والله لا يستطيع من جهته تجزئة الذرة أكثر مما هي عليه. إن الجوهر أو الجزء ليس ضرورة منطقية بل إمكانية متحققة بالفعل. [41]

أما العرض الذي يمثل عنصر التغير فإنه لا يوجد بدون جوهر يقيم فيه، ولا يمكن للعرض أن يقيم في عرض آخر، لأن كل تغير في عالمنا يحدث على أساس محل دائم البقاء. [42] والعرض يدوم بعض الوقت ولكنه سيعود ويذهب إلى العدم. ويميز المعتزلة بين نوعين من أنواع الأعراض على أساس زمن بقائها، فبعضها يبقى وقتاً أطول من البعض الآخر. الأعراض التي تدوم هي تلك التي لها ضد، فتبقى قائمة في العرض حتى يحل ضدها محلها، مثل الحركة والسكون، فالحركة كعرض تستمر حتى يحل محلها السكون والعكس صحيح أيضاً، أما الأعراض التي لا تدوم فهي التي لا ضد لها وهي التي يمكن للجواهر أن تبقى دونها مثل الأصوات والكلام. [43]

---

(39) Josef van Ess, Mu'tazilah, Encyclopedia of Religion, vol. 10, 1987, pp. 225-6.

(40) عبد الجبار، شرح الأصول، ص. 119.

(41) J. R. T. M. Peters, God's Created Speech (Leiden: E. J. Brill, 1976) pp. 121-2.

(42) عبد الجبار، شرح الأصول، 230.

(43) عبد الجبار، المغني، ج. 7، ص. 5.

الجسم إذن يتألف من الجواهر والأعراض[44] التي ذكرنا للتو خصائصها، فالجسم إذن محدث في الزمان من اجتماع الجواهر مع أعراضها، وهو الذي له طول وعرض وعمق وهو نفس تعريف الفلاسفة للجسم سوى أن مفهوم الجسم عند المتكلمين يغطي كل موجود سوى الله الأمر الذي لا يوافق عليه الفلاسفة لأن هناك ماهو غير مادي عندهم كالعقول والنفوس السماوية. لقد تحفظ الأشاعرة على هذا التعريف للجسم واقترحوا تعريفاً آخر يقول بأن "الجسم هو المؤلف والمتألف" لأن الجسم عندهم أساساً هو تأليف من أجزاء، وهذا موافق عندهم لأقوال أهل اللغة الذين يفاضلون بين شيء وشيء فيقولوا بأن هذا أجسم من هذا، الأمر الذي يشير إلى كثرة أجزائه.[45]

إن مفهوم الجسم وتركيبه من الجواهر والأعراض يقودنا إلى لفظ آخر يستخدمه المتكلمون ليصفوا الأشياء التي هي سوى الله، و المقصود هو لفظ الحدوث، أو الحادث أو المُحدث وهي غالبا تستخدم في معنى واحد. فإذا كان الجسم لا ينفك عن الأعراض وأول هذه الأعراض التي تؤلف الجسم هي الأكوان: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فوجب أن يكون محدثاً مثلها. فالجسم لا يخلو من الحوادث ولا يتقدمها فحظه إذن من الوجود كحظها، وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة، وكائنة بعد أن لم تكن، فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً وكائناً بعد أن لم يكن، كالتوأمين إذا ولدا معاً.[46] ويذهب الأشاعرة نفس المذهب مع اختلاف في الصياغة، فيقول الباقلاني:

"والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها وما لم يسبق المحدث محدث كَهُوَ إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده، وكلا الأمرين يوجب حدوثه. والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاض مجتمعا أو متبايناً مفترقاً لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثاً إذ كان لابد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها."[47]

إذن الجسم والحدوث عند الأشاعرة والمعتزلة، كالتوأمين لا يسبق أحدهما الآخر،

---

(44) اختلف المتكلمون في عدد الأجزاء التي تؤلف الجسم، فقال الجبائي وأتباعه أن أقل عدد من الأجزاء يؤلف الجسم هو ثمانية، بينما قال أبو الهذيل أن أقل عدد هو ستة، وكذلك اختلف الأشاعرة فيما بينهم حول هذا الأمر فقال بعضهم بأن جوهرين يؤلفان جسماً وهذا ماذهب إليه الباقلاني. انظر الجويني، الشامل، ص. 21-3.

(45) الجويني، الشامل، ص. 208.

(46) عبد الجبار، شرح الأصول، ص. 113-4.

(47) الباقلاني، التمهيد، ص. 41-2.

وما لا يسبق الحوادث فهو حادث . والحادث على عكس القديم يجوز عليه البطلان والعدم وهو ماله بدء في وجوده ، بينما القديم لا يجوز عليه البطلان ولا العدم وهو غير مفتتح الوجود ، أي ليس له بداية . والحدوث يعني الظهور والحصول ، بعد أن لم يكن . [48] وطالما أن العالم مؤلف من أشياء هي أجسام فالعالم كله محدث وزماني في وجوده .

ومن الألفاظ الأخرى التي يسمي بها المتكلمون أشياء العالم هي المخلوق والمفعول ، وهذه الألفاظ من أسماء المفعول ، ويترادفان من جهة دلالتهما على الخالق والفاعل ، إلا أن ثمة اختلافاً يتعلق باللفظ . ذلك أن لفظ المفعول غالباً مايقصد به المتكلمون الفعل ذاته ، وكلا الأشاعرة وعبد الجبار من المعتزلة لا يفرقون بين لفظي الفعل والمفعول ، فالفعل هو نفسه المفعول ويسمى الجسم فعل الله أو مفعول الله ، ويقصد به شيء مُحدَث ، أي " ماحدث وكان الغير قادراً عليه " [49] ومن جهة لفظي محدث ومفعول ، فإنهما حسب عبد الجبار ، يتطابقان في المعنى ماعدا أنهما مختلفان من جهة علمنا به ، " فالمحدث يُعلم محدثاً وإن لم يُعلم أن له مُحدثاً ، وليس كذلك الفعل ، فإنه إذا عُلم فعلاً علم أن له فاعلاً وإن لم يعلم بعينه . " [50]

هذا الفرق الذي يتمسك به عبد الجبار والمتكلمون عموماً يطرح تمايزاً هاماً يخص المتكلمين ، فإذا لم نعلم أن للمحدث محدثاً ، فإن مرادفه : الفعل أو المفعول يؤكد وجود الفاعل ، أي القادر ، وبتطبيق ذلك على الله يتمايز الموقف الكلامي عن الفلسفي أو الطبائعي بشكل عام ، ذلك أن هذا الموقف الأخير يرى أن الفعل لا يصدر بالضرورة عن فاعل مختار [51] ، بل قد يصدر الفعل عن الأشياء غير الحية .

إن الجسم إذن هو المحدث والمخلوق والمفعول وكذلك الفعل الإلهي ، ويبقى لفظ (مخلوق) مرادفاً لبقية الألفاظ التي تشير إلى الفعل الإلهي في العالم ، إلا أن المعتزلة يشيرون في أماكن متفرقة إلى أن الخلق يقصد به التقدير ، خصوصاً الجبائي الذي قال بأن المخلوق هو الفعل المُقدَّر بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد ولا ينقص عنه ، أما أبو هاشم فقد قال إن الخلق هو الإرادة ، بينما قال أبو عبد الله البصري إن الخلق هو الفكر . [52] إن كل فعل ، حسب مايذهب عبد الجبار ، هو فعل مُقدَّر ، وكل فاعل بهذا

---

(48) عبد الجبار ، شرح الأصول ، ص . 100 .

(49) عبد الجبار ، المحيط ، ص . 299 .

(50) عبد الجبار ، شرح الأصول ، ص . 325 .

(51) سابق ، ص ص . 325–6 .

(52) سابق ، ص . 548 .

النوع من الفعل المقدر هو خالق، وبالتالي فكل أفعال الله مخلوقة لأن أفعاله مقدرة، ويمكن للإنسان عند المعتزلة أن يخلق أفعاله بهذا المعنى، أي يقدرها حسب القصد والداعي. [53].

لقد ذهب المعتزلة إلى هذا الربط بين الخلق والتقدير لتفسير الفعل الإنساني ولتبرير قولهم أن الإنسان خالق لأفعاله، فتوفر القصد والداعي هو الذي يجعل من الفعل، خصوصاً الإنساني، خلقاً. بينما لم يشعر الأشاعرة بضرورة اعتبار القصد يمنح الفعل وصفاً كالخلق، لأن الإنسان عندهم غير خالق لأفعاله أساساً.

1-4- شيئية الموجودات والتقابل الفلسفي بينهما

العالم في علم الكلام أشياء، الله والجسم اللذان يشكلان كل موجودات العالم، هما أشياء، بل أشياء موصوفة، وعلى المستوى الفلسفي فإن ماهو مهم في مفهوم الشيء عند المتكلمين هو صفاته. إن الله بوصفه شيئاً هو ذات وصفات، ولكن الذات مستبعدة تماماً من دائرة التفكير الفلسفي، ولا يتم مقاربتها بصورة من الصور إلا من خلال الصفات أو على أنها موصوفة، سواء بذاتها أم بصفات تقوم بها. ورغم جهود المتكلمين التأكيد على أهمية الذات، إلا أن هذه الأهمية لا تتأكد جوهرياً إلا بالنظر إليها على أنها تمثل أساس الصفات أو الوصف، وليست بوصفها ذاتاً مجردة. إن مايميز علم الكلام المعتزلي والأشعري والماتريدي هو التزام هذه الفرق بتحقيق جانبين في التوحيد، الأول التنزيه والتعالي الإلهي المجرد عن المشابهة، من جهة، والوصف الإيجابي لله من جهة أخرى. الأمر الذي يفسر لدرجة كبيرة هذا التنوع الكبير في فهم الصفات الإلهية، إذ أن هذه الصيغ المتنوعة في فهم علاقة الذات بالصفات كانت تقصد كلها إلى تحقيق هذا المطمح الفلسفي الصعب: التنزيه من جهة والوصف الإيجابي من جهة أخرى. وربما يفسر لنا هذا الميل الإسلامي في التوحيد بهذا المعنى لماذا رفض اللاهوتيون المسلمون ثيولوجيا جهم بن صفوان. إن التنزيه الذي اقترحه جهم قام أساساً على اختزال الصفات الإلهية حتى الحد الأدنى، إلى حد قد يصل إلى تجريدها، الأمر الذي وجد فيه المتكلمون تعطيلاً للذات ذاتها، وقطعاً للصلة بين الله والعالم. إن الإصرار على الصفات أو الوصف عند المتكلمين هو عقيدي/ ديني بقدر ماهو فلسفي، فمن خلال الصفات تُعقد العلاقة الإيجابية بين الله والعالم، سواء كانت هذه العلاقة تترجم شعور المؤمن بالحضور الإلهي بالمعنى الديني أم تترجم العلاقة الفلسفية بين الله والعالم.

لقد أخذت الفرق الإسلامية الكبرى بقبول وصف الله بالمعنى الإيجابي، مع اختلاف

---

(53) عبد الجبار، المغني، ج. 7، ص. 212.

فهمهم لهذا الوصف والصفات. وقد استأثرت اللغة العربية باحتلال موقع المرجعية في فهم هذه الصفات، خصوصاً أن مسألة الوصف التي ارتبطت بطبيعة الجملة الاسمية العربية في اللغة العربية هي مسألة أساسية في النحو العربي.

ومن جهة الشيء المادي (الجسم) فإن الحديث الفلسفي الكلامي يدور جوهرياً على الأعراض والصفات، ذلك أن الجواهر، كما ذكرنا، تلعب دور الحوامل الثابتة للأعراض، الأمر الذي يجردها من أهميتها الفلسفية بعد أن يتم إثباتها كحوامل ومكونات أولى للشيء، أما الأعراض فإنها تمثل مدار ومركز القول الفلسفي الكلامي، فكل مايتعلق بالشيء: تأليفه، تغيره، فناؤه، صلته بالفاعل الإنساني أو الإلهي، ظهوره وحصوله، واستحقاقه للأحكام، كل ذلك يتصل بالأعراض ولا علاقة للجواهر بكل النشاط الفعلي للشيء. إن صفات الشيء هي نفسها الأعراض التي تقوم به وتمنحه الأحكام التي يستحقها كون هذه الأعراض هي ذاتها المعاني والعلل التي تقف وراء وجود الأحكام. كما أن تأثير القوى الأخرى على الشيء، وخصوصاً الفعل الإلهي، يظهر من خلال الصفات، ذلك أن الشيء يستحق تسميته، كما مر معنا، بالمفعول والمخلوق والمحدث، لأن أعراضه هي موضوع الفعل والخلق والإحداث، وليس لشيء آخر، فهو موجود لأن الله أوجده أو منحه صفة الوجود فأظهره وجعله قابلاً لقبول الأحكام وبقية الصفات، وهو كائن لأن الله أجاز لعرض الاجتماع أن يحل فيه، وهو مفعول لأن الله قادر/ فاعل على الخلق الدائم للأعراض، وبنفس الطريقة هو محدث.

إن رؤية العالم بوصفه أشياء بهذه الكيفية، يطرح الإشكال الانطولوجي المركزي في الكلام، وهو المتعلق بطبيعة العلاقة بين الله والعالم، بوصفها علاقة بين أشياء.[54] إن الله شيء ولكنه شيء قديم وغير مركب ولا متحيز، والجسم، شيء ولكنه محدث ومركب وقابل للفناء. هذا الاختلاف بين هذين النمطين من الأشياء أبرز نوعاً من العلاقة ذات الطابع المزدوج الديني والفلسفي، هي علاقة الفعل. إن علاقة الشيء الأول (الله) بالأشياء الأخرى (الأجسام) هي علاقة فعل وإحداث وخلق، وهي علاقة لا تتم إلا بين صفات مع بعضها، صفات الله وفي مقدمتها العلم والقدرة والإرادة، وبين أعراض الأشياء المادية، أي صفاتها، التي هي خلق متواصل من الله. صفات الله ثابتة وغير متغيرة ومطلقة، وصفات الأجسام، متغيرة وجزئية. إن أساس الرؤية الكلامية للعالم يقوم على مرجعية اللغة العربية واعتبار بنية اللغة وبنية العالم متوازيتين، الأمر الذي يطرح رؤية

(54) وهذه الإشكالية الانطولوجية كانت وراء إثارة السؤال النقدي الأول المتعلق بمطالبة خصوم المتكلمين لهم بالبرهنة على أن الله ليس بجسم.

فلسفية من نوع جديد في تاريخ الفكر. وقد يبدو أن الرؤية الكلامية تخلو من التصورات الميتافيزيقية، ولكن الذهاب إلى الإقرار بهذا الأمر مسألة فيها تعسف، ليس لأن الفكر الكلامي فكراً ميتافيزيقياً، ولكن لأن الأسس التي بُني عليها، رغم تناقضاتها الداخلية، فتحت أفق التفكير الفلسفي على طريقتها الخاصة.

لقد عرف الفكر الإنساني الفلسفي قبل المتكلمين المسلمين أنماطاً معينة من العلاقة بين الله والعالم، فأرسطو اعتبر الله صورة الصور وبالتالي هو المعشوق الذي يدفع كل موجودات العالم لأن تتحرك نحوه من أجل استكمال صورتها التي هي ماهيتها، فالله مختلف جذرياً عن العالم، وإن كان هناك عنصر مشترك بينهما هو الصورة. الرواقيون الذين مارسوا تأثيراً مهماً على المتكلمين بفكرة الجسم المادي، جعلوا الله مباطناً للعالم وممثلاً لتلك القوة الداخلية لموجوداته. أما أبيقور صاحب النظرية الذرية اليونانية، فكان قد ذهب إلى إقالة الله من الفعل في العالم، وحمّل العالم وذراته مسؤولية الفعل والتأثير المتبادل بينها. أما أفلوطين فقد صاغ مفهوماً عن الله يختلف تماماً عن المتكلمين، مفهوماً متعالياً وغير قابل للوصف سوى أنه علة العالم ورأس الهرم الصدوري.

المتكلمون يقترحون إذن رؤية خاصة بالعالم، رؤية يمتزج فيها الديني والفلسفي، وتقوم على علاقة شيء بأشياء أخرى، شيء قادر مطلقاً على الفعل وأشياء تعجز تقريباً عن الفعل الذاتي، وكل ذلك من خلال صفات هذه الأطراف. وخصوصية هذه الرؤية أنها تقترح تصوراً عن العالم يحمل من عناصر البيئة الإسلامية مايجعلها قريبة من حقل التداول، رغم وجود تأثيرات خارجية عليها. العناصر العقدية الدينية واللغة العربية صبغا هذا الفكر وحددا بدرجة كبيرة ولكن ليس مطلقة طبيعة وبنية وإستراتيجية هذا الفكر.

لم تكن هذه الرؤية الخاصة شيئاً مقدراً على الفكر الإسلامي، فقد ازدهرت في وقت متأخر نسبياً، في القرن الثالث الهجري بعد محاولات عديدة لصياغة موقف فلسفي وثيولوجي في الفضاء الإسلامي. لقد قدم جهم بن صفوان قبل ذلك رؤية متكاملة لحد بعيد تقوم على اقتراح نمط مختلف من العلاقة بين الله والعالم، ولكن لم يُتح لهذه الرؤية أن تسود الفكر الكلامي بعد جهم رغم التأثيرات الكبيرة التي تركها على كل علم الكلام وخصوصاً في الأسئلة التي أثارها. لقد تم استئناف فكر جهم في وقت متأخر وفي حقول فلسفية أخرى ولكن ليس في علم الكلام بسياق تياراته الرئيسية، المعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

قام جهم بن صفوان (ت. 128/ 746) بتقديم رؤية فلسفية تذهب في تنزيه الله تنزيهاً

تاماً من جهة، وتجعله الفاعل من داخل العالم من جهة أخرى، وصيغة جهم هذه لم تعتمد اللغة العربية كمرجعية بنيوية في فهم العالم، بل أكدت على التمايز الانطولوجي بين الله والعالم، فحاولت وضع حدود فاصلة بين مستويي الوجود الأساسيين، الله والعالم، الأمر الذي جعل جهم يقترح علاقة تميل أكثر نحو فلسفة لاهوتية. فهو لم يقبل تسمية الله شيئاً، لأن الشيء هو اسم للكائن للحادث، وهذا في رأيه ما يؤكده القرآن ذاته حينما يخبر بأن "الله خالق كل شيء" (39-62) و "ليس كمثله شيء" (42-11) و "وهو على كل شيء قدير" (42-9) وربما كان هذا الموقف من مفهوم الشيء وراء قوله بخلق القرآن، فالله خالق كل شيء والقرآن شيء، فالقرآن إذن مخلوق.[55] القول عن الله شيء كما فعل المسلمون كلهم هو حسب جهم تشبيه لله بالأشياء المُحدثة.[56] وبالإضافة إلى رفض جهم تسمية الله شيئاً، رفض فكرة تناهي الله، واعتبرها فكرة تناسب الشيء أو الموجود المحدث، فالله لا يجب أن يوصف عنده بأن له حداً أو غاية أو نهاية وهو لا يدرك بالعقل، لأن الله لا يُعرف بأي صفة من صفاته أو فعل من أفعاله.[57] وهذه الطريقة في التنزيه الإلهي جعلت جهم يرفض وصف الله بصفات توصف بها مخلوقاته،[58] لأن أي وصف من هذا النوع يُفقد الله تمايزه الانطولوجي ويجعل منه شيئاً موصوفاً، يتشابه مع بقية الأشياء بشكل أو بآخر. وفي حقيقة الأمر فإن آراء الجهم تلك ليست مجرد أقوال مبعثرة بدون وحدة تجمعها كما توحي بذلك كتب الفرق والملل، بل إن هذا التمييز بين الله والعالم كان يؤسس من جهة أخرى إلى صياغة علاقة فلسفية بين المستويين. هذه العلاقة الفلسفية نجدها في موقفه الجبري الذي تنقل لنا كتب الفرق الإسلامية بأنه يجعل من الأفعال الإنسانية والطبيعية أفعالاً لا تتمتع بأي نوع من أنواع الحرية على المستوى الإنساني ولا الطبع على مستوى الأشياء. فالإنسان عند جهم لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله: لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات؛ كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت....".[59] يبدو أن هذه الجبرية

---

(55) أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية، تحقيق، أحمد بكير محمود (دمشق: دار قتيبة، 1990) ص. 23.

(56) الأشعري، مقالات، ص. 230.

(57) أبو سعيد الدارمي، الرد على بشر المريسي (القاهرة: 1358 هـ) ص. 23 وانظر كذلك بن حنبل، الرد على الجهمية، ص. 17.

(58) الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 68، انظر كذلك، عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (بيروت: دار الجيل & دار الآفاق الجديدة، 1987) ص. 199.

(59) الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 68.

المنسوبة لجهم لم تكن مجرد موقف عقيدي معزول عن مجمل رؤيته الكونية، فقد كان يقصد من هذا الموقف تأكيد حضور الله الكلي في العالم، الأمر الذي يجعل من كل الأفعال الإنسانية وأفعال الجمادات، تعبيرات عن القدرة الإلهية المباطنة للعالم، بوصفها القدرة الوحيدة في الكون. وفي الحقيقة فإن المقاطع المتفرقة التي وصلتنا في وصف فكر جهم بن صفوان تؤكد لنا ذلك. فبالإضافة إلى نفي القول بشئيئة الله واعتباره خارج مدارك العقل الإنساني المحكوم بمنطق الأشياء المحدثة، ورفض فكرة تناهيه إذ لا حد لله ولا غاية ولانهاية، يضيف جهم بأن الله موجود في كل مكان "لا يخلو منه مكان ولايكون في مكان دون مكان"، وقد شبّه جهم هذا الوجود لله بالروح الموجودة في الجسد، حيث لا يمكن تحديدها ولا رؤيتها ولا سماع صوتها في الوقت الذي تصدر كل أفعالنا بها، واستدل على ذلك بالآية القرآنية التي تقول "وهو الله في السموات وفي الأرض" (6-3). [60].

ومن تصوره هذا عن الله ذهب جهم إلى إنكار فكرة الطبائع، كما مر معنا في رواية الشهرستاني عن جهم الذي رفض نسبة ما يصدر عن الأشياء إلى الأشياء. فقد قال جهم إنه "لا فعل ولاعمل ولا حد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز. كما يقال زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعتين لما وصفتا به. "[61] هذا طبعاً مع إنكار قدرة الإنسان على فعل شيء، فالله وحده الذي يخلق الفعل في الإنسان كما يخلقه في الجمادات، بينما الله وحدة كلية مطابقة لذاتها مطلقاً، "وهو وجه كله، وهو علم كله، وهو سمع كله، وهو نور كله، وهو قدرة كله، ولايكون في شيئين، ولا يوصف بوصفين مختلفين". [62] فأفعال الإنسان وأفعال الجمادات إذن هي تعبيرات مجازية عن الفعل الحقيقي الوحيد الصادر عن القدرة الإلهية الموجودة في كل مكان، وعلينا أن نذكر هنا أن الفيلسوف الكندي قد أقام هذا التمييز بين نوعي الفعل الإلهي والإنساني، وأطلق عليهما، نفس التسميات: الفعل الحقيقي والفعل المجازي.

إن هذا الموقف الذي أسس لإنكار الطبائع مع بداية علم الكلام وتجريد الأشياء من قواها الذاتية، والذي أتيح له لاحقاً أن يتسيد معظم الموقف الكلامي من كلا الجانبين، المعتزلة والصفاتيين، قد وجد من يتصدى له ولكن بعد فترة من الزمن، ممثلا بالمفكر المعتزلي النَظّام، الذي صاغ موقفاً متمرداً في ذلك المناخ من الأفكار، فأقر فكرة الطبائع

---

(60) ابن حنبل، الرد على الجهمية، ص. 16-17.

(61) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. 199.

(62) ابن حنبل، الرد على الجهمية، ص. 17-18.

وذهب إلى القول إن فعل الأشياء ليس مجرد تعبير مجازي عن قوة مباطنة مختلفة ولكنه فعل كامن في الشيء ذاته ويعود إلى الشيء بذاته. وبالنسبة لجهم فقد ذهبت بعض الدراسات إلى الاعتقاد بتأثير أفلوطيني عليه،[63] الأمر الذي يحتاج إلى تدقيق أكثر.

إذن الفكر الكلامي كان اجتهاداً خاصاً به، ولم يكن استمراراً بدهياً لفكر سابق عليه ومؤسس له؛ فثيولوجيا جهم تبرهن على أن المسلمين قد عرفوا نماذج لاهوتية أخرى، ولكن الفكر الكلامي قد أسس مساراته الخاصة التي حكمت الفكر الإسلامي العقيدي/ الفلسفي زمناً طويلاً وفي حقل محدد من الفكر. ونحن هنا لسنا بصدد محاكمة الفكر الكلامي ولا إصدار حكم مبرم عليه، مع العلم أن الفكر الكلامي عليه من المآخذ النقدية الكثير، ولكن مانريده هو الكشف عن أسئلته الخاصة وعن أسسه الانطولوجية التي نعتقد أنها حكمت الفكر الإسلامي بشكل أو بآخر. وفي حقيقة الأمر فإن خصوبة فكر ما يمكن قياسها على اللحظة التي تلي نشوء هذا الفكر أكثر مما ترتبط ببنيته القائمة الآن، والفكر الكلامي في تلك الأسس التي سنتحدث عنها كان يتمتع بخصوبة من نوع ما أنتجت لحظات معرفية بغاية الأهمية، ومايجب التنويه إليه هنا هو أن الفكر الكلامي يجب أن يؤخذ برمته، أي كل آراء فرقه، دون تجاهل خصوصية كل فريق، لأن التطورات اللاحقة كانت تعتمد على تداخل آراء هذه الفرق مع بعضها، المعتزلة والصفاتيين.

إن الرؤية التي تتأسس على الفعل أو القوة بين نوعين من الأشياء من خلال صفاتها، ستدخل في رهان أساسي على المستوى الانطولوجي، هو رهان تحديد تلك القوة ودرجة توزيعها بين الأشياء. إن الفكر الكلامي أسس ذاته على افتراض أن النمط الأول من الأشياء، أي الله، يحتكر كل القوة أو معظمها، في مقابل بقية الأشياء التي تفتقد لهوية خاصة بها ولقوة كامنة فيها، ولكن هذه المعادلة الفلسفية ستخضع لاجتهادات كثيرة وستمهد لأفاق تطورية من نوع خاص، نتبينه في سياق هذا البحث.

2- الله بوصفه ذات وصفات

2-1- في تحديد الصفات الإلهية المرتبطة بعلاقة فلسفية مع العالم

إن رؤية المتكلمين للعالم على أنه أشياء، وعلى أنه نمطين من الأشياء فقط، واحد قديم فاعل والبقية منفعلة ومحدثة، طرح مشكلة طبيعة العلاقة بين هذين النمطين من الأشياء. قام المتكلمون بتصوير هذه العلاقة على أنها علاقة تقابل، وكانوا في هذا

---

(63) أنظر إلى دراسة ريتشارد فرانك،

" The Neoplatonism of Gahm Ibn Safwan", Museom, V. 78, 1965.

التصور، كشأن القضايا الأخرى يستندون مرجعياً على القرآن الذي قدم لنا الله على أنه الخالق والآمر "ألا له الخلق والأمر"، ولكن هذا التقابل عند المتكلمين سيتسع محاولاً وضع صياغة أنطولوجية لهذا الأساس القرآني. فالقرآن الذي يضع هذه العلاقة التقابلية بين الله والعالم ليس من شأنه أن يصوغ هذه العلاقة بأكثر مما تم تقديمها على أنها علاقة فعل وتقدير وصنع وتكليف، وسيكون من شأن الجهد الإسلامي العقلي اللاحق على الوحي أن يقوم بصياغة تأويلية لهذه العلاقة على أسس أنطولوجية. إن هذا الجهد الإسلامي في إثارة الأسئلة على النص وإعادة صياغة بعض القضايا ليس تشكيكاً على النص ولا ضده بل هو تفسير لهذا النص وصياغته بلغة أخرى. إن شروع علم الكلام في تفسير المقدمات الدينية حول تقابل الله والعالم سيدخل هذا الفكر في حقل من الصياغات ومن إثارة الأسئلة بشكل يترك أثره على كل الفكر الإسلامي النظري فيما بعد.

كما ذكرنا فإن الله في علم الكلام ليس صورة وليس مثالاً أفلاطونياً، إنه ذات وصفات، وبوصفه كذلك فهو يشترك مع بقية الأشياء في العالم بهذا الأساس، الأمر الذي يجعل من العلاقة الانطولوجية بين الله والعالم تقوم حتماً على الصفات ذاتها بوصفها مجال التداخل والتعالق الفلسفي الجذري بين قطبي العالم. لقد حافظ المتكلمون على ثنائية الذات والصفات وجعلوا الصفات الإلهية تحصل على كل الأوصاف التي كانت تطلق على الله جملة، فالعلم والقدرة والسمع والبصر، وكذلك الإرادة أيضاً عند الأشاعرة والصفاتيين، صفات قديمة، مطلقة، لا يحدها زمان ولا مكان، ومضامينها غير متناهية غالباً،[64] أما صفات الأشياء فهي على العكس من ذلك تماماً ذلك أنها تتمتع بأوصاف الزمانية والعرضية والتبدل، والعلاقة بين هذين النوعين من الصفات علاقة تقابل تقوم على الفعل أساساً، ذلك أن الفعل الإلهي كله يتم على أعراض الأشياء التي يبدلها باستمرار من خلال الخلق والفناء، والأعراض كما ذكرنا هي التي تمنح الأشياء أحكامها فيصبح الشيء موصوفا بكذا وكذا من الصفات.

لقد شهدت مدرسة الإسكندرية قبل الإسلام محاولات فلسفية كثيرة حاولت ادماج النص الديني مع التراث الفلسفي اليوناني، كمحاولة فيلو، ولكن هذه المحاولة انتهت، تحت التأثير الشديد لأفلاطون، إلى جعل مُثل أفلاطون نماذجاً عقلية إلهية أكثر من اعتبارها صفاتاً ترتبط بالذات الإلهية، فهو لم يؤسس فلسفياً لعلاقة الصفات بالذات ولكن لعلاقة النماذج العقلية الإلهية بالعالم.

---

(64) غالباً وليس دائماً، لأن بعض المتكلمين وعلى رأسهم أبي الهذيل العلاف قال بشأن صفتي العلم والقدرة بأن لمعلومات الله كلاً وجميعاً ولما يقدر عليه كل وجميع. انظر الأشعري، مقالات، ص. 163.

إن البحث عن أنطولوجيا المتكلمين وعن أسئلتهم التي أثاروها ستكون مركزة أساساً على ساحة العلاقة بين نوعين من الصفات مع بعضها : الإلهية، المطلقة والشاملة من جهة، والصفات الإنسانية والطبيعية، المحدثة في الزمان و المحدودة من جهة أخرى، هذه العلاقة القطبية والمتعددة في الوقت نفسه بين أشياء يتجمع كل منها في ذواته وحوامله الخاصة، يلعب فيها الفعل دوراً أساسياً.

وفي الحقيقة فإن ما يعنينا هنا هو الكشف عن الأسئلة التي شغلت المتكلمين أكثر من أي شيء آخر، والأمر بعيد تماماً عن أن يكون قراءة تقويمية للفكر الكلامي. لقد كان الفكر الكلامي فكر انقطاعات، كما ذكرنا في المقدمة، وفكر فراغات فلسفية، ولكن ماهو أهم من ذلك أنه كان فكراً مجاهداً على مستوى العقل من أجل التغلب على تلك الانقطاعات أو على الأقل تأويلها فلسفياً لإعطائها شرعية انطولوجية. وفي كل الحالات فإن المهم في قراءة الفكر الكلامي هو رصد المحاولات الحثيثية لعشرات المفكرين الذين بذلوا جهداً ملحوظاً في وضع العلاقة بين الله والعالم في إطار تفكري عقلي. وفي هذا الجهد ومن خلاله يمكن لنا الكشف عن الهموم غير المعلنة والآليات الضمنية التي كانت تحرك الفكر الكلامي، إذ بعد هذا الكشف يمكننا أن نقرر فيما إذا كان هذا الفكر راهناً على مستوى أسئلته وليس على مستوى صياغته، وفيما إذا كان من الممكن استئنافه أم لا.

إن محاولات أبي سعيد القطان (ابن كلاب) (ت. 240/ 862) وهشام بن الحكم وأبي الهذيل العلاف ومعمر بن عباد السلمي (ت. 215/ 890) والخياط (ت. 300/ 911) وأبي على الجبائي (ت. 304/ 915) وابنه أبي هاشم (ت. 321/ 932) وتلميذه أبي الحسن الأشعري (ت. 324/ 935) والجويني (ت. 478/ 1085) والغزالي والرازي (ت. 606/ 1209) وسيف الدين الآمدي (ت. 631/ 1223) والإيجي (ت. 756/ 1355) وابن تيمية (ت. 728/ 1328)، كلها كانت تقصد صياغة إجابات ما عن مشكلات تختص بهذا الفضاء الإسلامي. إن السؤال المركزي الذي تم وضعه للتو والمتعلق بطبيعة العلاقة بين الصفات الإلهية المطلقة والثابتة من جهة وبين الصفات المحدثة من جهة أخرى يطرح على جوانبه عدة أسئلة فلسفية معقدة جديرة بالكشف عنها لأنها تمثل تلك الخصوصية الأنطولوجية للثقافة الإسلامية. العلاقة بين الصفة ومضمونها، والفاصل الزمني بين الأزلي والمحدث، وطبيعة الصفة الإلهية ذاتها، ماهي، هل هي فكرة أو مثال أو معنى لغوي، وكيف تطورت فكرة الصفة مع التقدم في المجاهدة الفلسفية للبحث عن فهم آخر لها، وعلاقة الصفة الإلهية مع الصفات المخلوقة، وفيما إذا كانت قابلة لأن تتأثر كونها صفات قديمة بالصفات المحدثة بعد دخولها معها في علاقة، هل ثمة تغير وكيف نفسر الحدوث، وكيف يخرج ماهو متبدل من ماهو مطلق وثابت، وهل هناك تدامج بين هذين

النوعين من الصفات القديمة والمحدثة أم أن كلاً منها يبقى مستقلاً بذاته ويماس الآخر من بعيد دون أي أثر قد ينشأ عن هذا التماس، هل ثمة علاقة ضرورية بين هذين النوعين من الصفات، وكيف يمكن فهم شمولية الصفات الإلهية، وهل يؤدي هذا الفهم الخاص بالشمولية، مهما كان نوعه، إلى صياغة أنطولوجية نسقية أم أنها شمولية من نوع خاص، شمولية بلا نسقية، وأي الصفات يجب التركيز عليها أكثر من الأخرى، العلم أم الإرادة أم القدرة، بوصفها مرشحة أكثر لأن تمهد لصياغة أكثر فلسفية ؟؟

إن المسألة الأم والمصدر القلق للفكر الكلامي كان يدور حول علاقة الأزلية بالحدوث، إذ كان الهم الكلامي الأول يسكن في منطقة البحث عن صيغة فلسفية تحافظ على أزلية الله وصفاته من جهة وتُدخل هذه الأزلية في علاقة مفهومة وقابلة للتعقل مع المحدث من جهة أخرى. إن كل ما من شأنه أن يحمي أزلية الله وصفاته من إجراءات فكرية واستراتيجيات خطابية كان يأخذ به المتكلمون، ولكن في الوقت نفسه فإن افتراض قطيعة كلية بين الأزلي والمحدث يلغي عملية الخلق من أساسها، إذ لابد من تقرير علاقة من نوع ما، وهذه العلاقة هي مقصد الفكر الكلامي بالضبط، علاقة قادرة على سد الثغرات الفلسفية وتتمتع بصلابة نظرية ما تستطيع مواجهة الخصوم، دون التضحية بأزلية الصفات الإلهية. إذن اشتغل الفكر الكلامي على حواف انطولوجية زلقة، فالله منزه مطلقاً ولكنه مستحق بذاته للوصف، وصفاته تنتمي إلى دائرة الأزلية بإطلاق، الأمر الذي يفسر ربما هذا التنوع الكبير في آراء الثيولوجيين المسلمين في سياق بحثهم عن صياغة علاقة بين الأزلي والحادث. وهنا سيتم التركيز بصورة رئيسية على آراء المدرستين الكبيرتين في الإسلام المعتزلة والصفاتيين (الأشاعرة والماتريدية) دون إغفال المتكلمين الكبار الذين لم ينتموا إلى هاتين المدرستين، كجهم بن صفوان، وهشام بن الحكم، وابن كلاب، وسليمان بن جرير، ومحمد بن كرام، . . .، .

2-2- قسمة الصفات الإلهية إلى قديمة وحادثة

إن قسمة الصفات الإلهية إلى قديمة ومحدثة هي واحدة من الإجراءات الفلسفية التي لجأ إليها المتكلمون من أجل تأكيد الحدود الفاصلة بين الله والعالم، بين الأزلية والحدوث، ولكن في الوقت نفسه فإن هذه المحاولة كشفت عن جهد يتمتع ببلاغة كثيفة يؤشر على ضرورة إنشاء علاقة ما بين الأزلي والمحدث.

ذكرنا سابقاً الأنواع التي اقترحها أبو علي الجبائي في تصنيف الصفات، وكذلك الأنواع التي اعتمدها أبو الحسن الأشعري، إذ اقتصر الأخير على ثلاثة أصناف فحسب، هي صفات الذات وصفات المعنى وصفات الفعل، ويؤكد عبد الجبار فيما بعد على نفس

هذه الأصناف الثلاثة من الصفات. [65] كما يؤكد فخر الدين الرازي من الأشاعرة على هذه الأنواع الثلاثة، صفات الذات وصفات المعاني وصفات الفعل. [66] ورغم اختلاف المدرستين حول صفات المعاني، التي حملها المعتزلة على الله بذاته والأشاعرة على الله بمعنى يقوم بذات الله، إلا أن كلاهما اعتبراها أزلية، كما تتفق المدرستان كذلك على صفات الفعل واعتبارها صفات محدثة أو متجددة في حق الله. واللفظان، الحدوث والتجدد يقصدان المعنى ذاته، وهو أن الصفة لم تكن ثم كانت. يُعرِف الرازي صفات الفعل الإلهية على أنها الصفات التي ليست عبارة عن حالة ثابتة لذات الله ولا معنى قائم بذاته، بل هي مجرد صدور الآثار عنه. [67] وطالما أن الآثار محدثة فهذه الصفات محدثة كذلك، وهذا التفسير يماثل تفسير عبد الجبار الذي اعتبر أن صفات الله متجددة، أي حاصلة في الزمان، مثل كون الله مريداً وكارهاً.

هذه القسمة لصفات الله بين نوع ذاتي لاينفك أزلاً عن الله وفعلية حادثة متجددة، كانت إحدى محاولات الكلام من أجل التأكيد على الفصل الحاسم بين الأزلية والحدوث. إذ أرادت بعض الفرق الكلامية وليس كلهم بطبيعة الحال أن تُفسر عملية الخلق أو صدور الأشياء عن الله بالقول إن الخلق لايتصل بصفات الله القديمة، وإلا كان الخلق قديماً، وإنما يتصل بصفات لم تكن ثم كانت، الأمر الذي يبرر حسب اعتقادهم صلة الحدوث بالقدم.

يشرح فخر الدين الرازي من الأشاعرة حدوث الأفعال الإلهية بقوله إنه " لامعنى للخالق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته، ولا معنى للرازق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بسبب إيصاله. " [68] فهذا النوع من الصفات لا معنى له إلا إذا كانت متصلة بموضوعها، فالخالقية يجب أن تتصل بمخلوق، والرزق بمرزوق، ذلك أن الترابط المتضايف بين الصفة وموضوعها يجعل من هذه الصفات متجددة أو حادثة، لأنها مرتبطة بالحدوث أساساً. وبهذه الطريقة يحاول أصحاب وجهة النظر تلك أن ينزهوا الله وصفاته الذاتية عن الارتباط بالحدوث، وتبقى الأزلية بالتالي محتفظة بأزليتها وبريئة من أي اتصال بعالم الخلق. إن الخلق من عدم واحدة من أساسيات الفكر الكلامي التي صيغت من أجل تبريرها والدفاع عنها الكثير من الإجراءات الفلسفية، ومنها هذه القسمة للصفات، يقول

---

(65) عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص. 155.

(66) فخر الدين الرازي، لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، تعليق وتقديم، طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1976) ص. 43-44.

(67) الرازي، لوامع، ص. 43.

(68) الرازي، لوامع، ص. 44.

الرازي [69] : " إن الخلق لو كان قديماً لكان المخلوق قديماً، فيلزم قدم العالم وهذا محال " [70]، من أجل ذلك اعتبرت صفة الخلق الإلهية صفة محدثة ومتجددة، ويشرح عبد الجبار هذا الموقف بطريقة قريبة، إذ يعتبر أن صفات الأفعال تحتاج إلى محل تقوم فيه ويستحيل قيامها بغير محل وهذه المحال حادثة، فما يحتاج في الوجود إليها أولى بأن يكون محدثاً، وهذا ينطبق عنده على صفات الفعل كالإحسان والإنعام والكلام . [71]

وقد ذهب معظم المعتزلة إلى التفريق بين صفات الذات وصفات الفعل، وأكدوا حدوث الصنف الثاني من الصفات . [72] وأخذ الأشاعرة عن المعتزلة هذا التمييز واحتفظوا به في نظامهم الفكري. وبطبيعة الحال فإن اتفاق المدرستين على مبدأ الخلق من عدم يجعل من هذا التمييز أساسياً عندهم، وذلك كي يتجنبوا افتراض صفة قديمة تقتضي بالضرورة وجود مضمونها، كالخلق والمخلوق مثلاً. وعلى أية حال فإن هذا الإجراء الفلسفي قد عمق الفصل بين الأزلية والحدوث. ولكن هذا الإمعان في الفصل بين القطبين، سيواجه مجموعة من الأزمات التي ستكشف عن النقائض الداخلية للخطاب الكلامي . [73] .

إن المبررات التي وضعها المتكلمون الذين يقولون بالفصل بين صفات الذات وصفات الفعل لم تشكل معاييراً قاطعة يتفق عليها الجميع ممن أخذوا بهذا الفصل، فبناء على آراء كل فريق سنرى أن هناك صفتين لم يتم الاتفاق عليهما فيما إذا كان يجب تصنيفهما ضمن صفات الذات أم صفات الفعل، وهما الإرادة والكلام .

من أنواع المبررات التي يصوغها المتكلمون الذين يفصلون بين الصفات، مثلاً قولهم إن الصفات الفعلية هي تلك الصفات التي يقبل الله أن يتصف بأضدادها، أما صفات الذات فإنه يستحيل على الله أن يتصف بأضدادها، إن الله كعالم لا يمكن أن يوصف بأنه جاهل، وبوصفه قادراً لا يمكن أن يوصف بأنه عاجز . . وهكذا، أما صفات الفعل فيمكن لله أن يوصف بضدها مثل رازق إذ يمكن القول إن الله غير رازق فهذا الوصف لا ينقص من كمال

---

(69) لقد خضع فكر فخر الدين الرازي لتغيرات كبيرة، إذ يعبر فكره عن هذه المغالبة نحو بناء فكر نسقي، فهو بعد أن كان في كتبه المبكرة أشعرياً بامتياز في الحفاظ على التوترات والتناقضات والانقطاعات داخل الخطاب الأشعري، نراه لا حقاً يقدم واحدة من أكثر الصيغ الفلسفية نسقية لفكر مدرسته .

(70) الرازي، لوامع، ص. 45.

(71) عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 7 ، ص ص. 84-5.

(72) الأشعري، مقالات، ص ص. 507-8.

(73) إن كلمة نقائض هنا لا يقصد بها أي معنى سلبي بل على العكس فإن هذه النقائض بالذات هي التي ستخصب الفكر الكلامي وتدفعه نحو ترميم أزماته الداخلية وتكشف عن احتمالات ممكنة لهذا الخطاب.

الله، وكذلك في الإحسان والإنعام، والتفضل، فالله يمكن أن يكون غير محسن وغير منعم، وغير متفضل، دون أن يؤثر ذلك على تمام ألوهية الله. ومن منطلق هذا النوع من أنواع المبررات يقول الأشاعرة إن صفتي الإرادة والكلام إذا نُفيتا عن الله فإن الله سيكون موصوفاً بالاستكراه والغلبة والخرس. وإذا كان الله موصوفاً بأضداد هذه الصفات فإن هذه الصفات إذن ستكون قديمة وماهو قديم لا يمكن أن يتغير ويتبدل، أي لن يصبح الله بعدها مريداً أو متكلماً بعد أن كان موصوفاً بالأزل بأنه مغلوب أو مستكره، وهذا يوجب حسب الأشعري أن يقال بأن الله لم يزل مريداً ولم يزل متكلماً.[74].

2-3- الإرادة الإلهية بين الشمول وعدم الشمول

المعتزلة الذين قالوا بحدوث الإرادة والكلام ناقشوا الأمر على أساس قاعدة أخرى مع نفيهم طبعاً أن تكون أضداد هذه الصفات من السهو والغفلة والسكوت والخرس يمكن أن تُحمل على الله. لقد عرّف المعتزلة الإرادة بأنها ما يتم التخصيص بها، تخصيص وقوع الفعل على وجه دون وجه. فالإرادة تخصص الموجودات التي توجدها القدرة وبالتالي فهي ترتبط ارتباطاً مؤكداً بالمرادات، تماماً كالخلق الذي يرتبط بالمخلوقات. وبمعنى آخر فإن الموجودات أو مخرجات القدرة الإلهية تحصل على هويتها كأشياء لها هيئات محددة أو أفعال لها سمة معينة من خلال الإرادة، فالتخصيص هو تحديد لطبيعة الشيء وجعله معيناً. إن أفعال الله عند المعتزلة قد وقعت على وجوه معينة وكان يمكن لها أن تقع على خلاف هذه الوجوه، وهي حصلت على وجه معين ومحدد لأن هناك مريداً أرادها هكذا.[75]

ولأن الإرادة تقوم بتخصيص الفعل على وجه دون وجه فهي تقع على طريق التبع للمراد، فهي تفعل تبعاً لغيرها،[76] الأمر الذي يعني أن الإرادة لا تتعلق إلا بما هو متجدد، أي حادث ومتخصص في الوجود وفي وقت دون وقت. فالتخصيص هو أخص وصف لها، فالله كان مريداً مختاراً لتجدد الوجود وحدوث الموجود، فهي تتعلق بالمتجدد والمتخصص من المقدورات، وفي حال فرضنا انتفاء التجدد والتخصيص فإن افتراض الإرادة يصبح مستحيلاً، لأن هناك تعلق ضروري بين الإرادة ومرادها، كما بين الأثر ومؤثره.[77].

---

(74) الأشعري، اللمع، ص ص. 94-5.

(75) عبد الجبار، المغني، ج. 6/2، ص ص. 141-2.

(76) عبد الجبار، المحيط، ص. 283.

(77) عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق، ألفرد غيوم (بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ) ص ص. 253-5.

ورغم اتفاق المدارس الكبيرة في الإسلام على تحديد وظيفة الإرادة، إلا أن السؤال حول قدمها أو حدوثها يبقى موضع خلاف. إن أحد أسباب الاختلاف في تقرير حدوثها أو قدمها يرتبط بمسألة وجود الشر في العالم. إن واحدة من الفروق الأساسية بين صفات الذات وصفات الفعل أن صفات الذات شاملة التعلق بكل شيء، لا يفلت منها شيء، أما صفات الأفعال فيمكن أن لاتكون شاملة في تعلقها، والاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة على صفة الإرادة هو خلاف على شمول أو عدم شمول تعلقها. إن القول بأزلية الإرادة بالنسبة للمعتزلة يعني أن تعلقها يشمل أفعال الشر والقبح في العالم، والله بالنسبة للمعتزلة لا يفعل إلا الأصلح للعباد. وعليه فإن القول بزمنية صفة الإرادة يعني أنها قد لا تكون شاملة في تعلقها بالأشياء، وبالتالي تصبح الشرور والقبائح خارج انضوائها تحت إرادة الله.

يربط المعتزلة بين الإرادة والفعل، فأفعال الله يجب أن يريدها كلها، ولأن أفعاله كلها خير، تصبح الشرور في العالم ليست من أفعاله بل صادرة عن الإنسان.[78] الإرادة بوصفها صفة فعل عند المعتزلة هي خلق له وهي قبل الفعل. أما المعاصي والقبائح التي يكرهها الله فإنه لا يريدها، وهنا يبرز الربط عند المعتزلة بين الكراهة وعدم الإرادة، الأمر الذي لا يتفق معه الأشاعرة، إذ يمكن لله عند الأشاعرة أن يريد شيئاً يكرهه، كما سنفصل. ويحتج المعتزلة بالقرآن الذي يشير إلى نهي الله وزجره لكل أشكال المعاصي، مثل: "والله لا يحب الفساد" (البقرة/ 205)، أو "لا يرضى لعباده الكفر" (الزمر/ 7)، أو "وما الله يريد ظلماً للعباد" (غافر/ 31)، بينما يصرح الله بأنه يريد من عباده العبادة "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (الذاريات/ 56)[79] وبمعنى آخر فإذا كان الله لا يجوز أن يفعل القبيح، صح أنه لا يريده أيضاً، لأنه إذا أراده يصبح فاعلاً للقبيح، وذلك على مبدأ المعتزلة بارتباط أفعال الله بإرادته. أما الأفعال المباحة فهي تلك التي لا يريدها الله ولا يكرهها، وبالتالي ليس من فرق بين فعلها وبين تركها، إذ لو أرادها الله لكان ذلك باعثاً لنا على فعلها ولو كرهها لصرفنا عن فعلها وبسبب ذلك لم يأمر الله بها ولم ينه عنها.[80]

إن الله يحدث الإرادة قبل الفعل بوقت، ولكنه يحدثها في لا محل، وذلك أنه من المستحيل عند المعتزلة الإقرار إن الله يحدث الإرادة في ذاته إذ سيصبح عندها محلاً للحوادث، ويستحيل كذلك القول إن الله يحدث إرادته في المرادات مباشرة إذ ستصبح

---

(78) عبد الجبار، المحيط، ص. 283.

(79) عبد الجبار، المحيط، ص. 286.

(80) عبد الجبار، المحيط، ص ص. 285-7.

إرادته حينها إرادة البشر وليس إرادته هو ولا تعود صفة له . فكان لا بد من القول بأنها في لا محل . واختلف المعتزلة فيمن قال بحدوث الإرادة في لا محل أولاً ، أبو الهذيل العلاف أم جعفر بن حرب (ت . 236/ 850) . [81]

الأشاعرة الذين قالوا بقدم الإرادة اختلفوا مع المعتزلة في مسألة شمول تعلق الإرادة ، فهي عندهم شاملة كالقدرة والعلم ، إذ لا تقتصر أفعال الله على ماهو أصلح فقط بل على كل الأفعال الحسنة والقبيحة ، وهذا بالضبط ماجعل المعتزلة يكررون بأن القول بشمول الإرادة هو موقف جبري تماماً ، إذ بهذا الشمول لم يعد القبيح مسؤولية الكائن الإنساني ، بل مسؤولية الله ذاته ، إن الله عندهم لم يزل مريداً لكل مايكون من فعله وفعل غيره . [82]

يقدم الشهرستاني تفسيراً مفصلاً عن قول الأشاعرة بقدم الإرادة الإلهية وشمولها ، فيقول إن الأشاعرة قد ميزوا وفصلوا بين الإرادة الإلهية والأمر الإلهي ، وإذا كنا أحياناً نجد تلازمهما في القرآن فذلك من باب الاشتراك في اللفظ ليس إلا ، دون اشتراك في القصد والمعنى . ويستشهد الشهرستاني بالأشعري الذي يقدم مثالاً على ذلك هو أمر الله لإبراهيم أن يذبح ابنه إسماعيل ، رغم أن الله لم يكن يريد ذلك ، ولو أراد الله الذبح لحصل . [83] وبهذا التمييز بين الأمر والإرادة تصبح الشرور بالعالم مرادة من الله أي داخلة في شمول تعلق الإرادة ولكن غير مأمور بها .

إن حرص الأشاعرة على اعتبار الله مريداً منذ الأزل ينتج أساساً عن رفضهم القول بعدم شمولها لكل شيء ، فإذا لم يكن الله مريداً منذ الأزل فسيكون مستكرهاً ومغلوباً ، أي أن إرادة البشر حتى لو كانت في القبائح والمعاصي ستكون خارجة عن نطاق مايريد ، وهذا ، حسب الأشاعرة ، استكراه وغلبة على الله . إن كل الحوادث عند الأشاعرة مهما كانت من الطاعات والمعاصي ، والحسن وقبح ، والخير والشر ، مرادة من الله ، ذلك أن الله حسب مايستشهد المفكر الأشعري الكبير الباقلاني (ت . 403/1013) " فعال لما يريد " (هود/ 107) ، وكذلك "لو شاء الله ما فعلوه " (الأنعام/ 137) ، فالله إذن فعال لسائر أفعال الخلق وجميع الحوادث ، فوجب أن يريد ذلك كله . إن قول الله : "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً" (يونس/ 99) ، يُقصد منه ، حسب الباقلاني ، أن الله يريد من العباد العصيان والتكذيب والخلاف ، وإلا لما فعل العباد ذلك .

ويضيف الباقلاني ، بأنه مما يدل على أن الله مريد لجميع أفعال العباد ، أنه لو لم يكن

---

(81) عبد الجبار ، المغني ، ج . 6/ 2 ، ص . 3 .

(82) سابق ، ص . 4 .

(83) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ص . 257-8 .

كذلك للحقه العجز والتقصير عن بلوغ المراد. والباقلاني لا يعتقد بأن التمييز بين الأمر والإرادة يتضمن أي نوع من أنواع العجز في الإرادة الإلهية، إذ يمكن لله أن يريد الأشياء ولا يأمر بها ولا يؤثر ذلك على كمال إرادته. إن العجز في الإرادة الإلهية يكون فقط عندما يقع شيء في عالم الشهود لم يرده الله أساساً، ولكن مخالفة الإنسان لأوامر الله لا يدل على عجز إرادته، لأن هذه المخالفة مُرادة من الله أصلاً. [84]

لقد أراد الأشاعرة تحقيق شمول الإرادة الإلهية واعتبروا كل أنواع الأفعال تفرعات وإضافات أو تفصيلات متنوعة للإرادة الإلهية الشاملة، لا شيء يخرج منها، في حين اتبع المعتزلة إستراتيجية أخرى، تقوم على منح العالم نوعاً من الاستقلال النسبي في جانب من جوانب أفعاله. لقد برر المعتزلة موقفهم من خلال ربط الأفعال مع الإرادة، فعزلوا بالتالي الأفعال القبيحة عن إرادة الله، أما الأشاعرة الذين دافعوا عن شمول الإرادة، فرقوا بين الأمر والإرادة ليفسروا بذلك الشرور التي لم يأمر الله بها ولكنها في الوقت نفسه لا تخرج عن تضمنها في الإرادة الإلهية الشاملة.

إن هذه المعادلة الصعبة بين الإقرار بقدم الإرادة الإلهية وشمولها من جهة وبين ارتباطها بالعالم المُحدث الذي يحوي على القبائح والمعاصي التي يفعلها الإنسان من جهة أخرى، كانت وراء موقفين مختلفين جذرياً في هذا الصدد، ولكن كتب الفرق تخبرنا أن هناك مواقفاً أخرى لا تقل أهمية قد عرفها علم الكلام، وربما تكون هي المصدر الذي كان وراء موقف الأشاعرة الذي جاء لاحقاً. من هذه المواقف، موقف بشر المريسي (ت. 219/ 833) مثلاً، الذي كان يقسم الإرادة الإلهية ذاتها إلى ضربين: إرادة هي صفة لله في ذاته وهي شاملة لكل شيء من فعل الله وفعل خلقه، وإرادة هي صفة لله في فعله، وهي غيره وهي أمر الله للبشر بالطاعة. [85] إن هذا الموقف لو حاولنا تأويله لوجدنا أن الصفة الإلهية فيه كلية وشاملة من جهة، وهي مختصة في عالم الحدوث بالأوامر والطاعات فقط، من جهة ثانية، وبهذا الجانب الذي يتعلق باتفاق الإرادة مع الأوامر بالطاعات يتفق المريسي مع بقية المعتزلة، حيث الأوامر الإلهية جزء من الإرادة الإلهية وليست شيئاً منفصلاً عنها، ولكن في الوقت نفسه، فإن القبائح والمعاصي، ستكون مرادة من الله أيضاً ولكن ليس مأموراً بها وهو يتفق بذلك مع موقف الأشاعرة اللاحق.

الموقف الأكثر إثارة من هذه المواقف هو موقف الكرامية، الفرقة التي تُنسب إلى محمد بن كرام (ت. 255/ 869) والذي كان من الصفاتيين. فقد أقر الكرامية بأزلية كل

---

(84) الباقلاني، التمهيد، ص ص. 319-20.

(85) الأشعري، مقالات، ص. 515.

الصفات الإلهية، التي تسمى ذاتية وفعلية، فالله لم يزل خالقاً رازقاً على الإطلاق عندهم، ولكن لا يقال في رأيهم أن الله لم يزل خالقاً للمخلوقين ورازقاً للمرزوقين إلا في وجود المخلوق والمرزوق. (86) أما فيما يتعلق بالإرادة فقد ميز الكرامية بين المشيئة والإرادة، واعتبروا المشيئة قديمة والإرادة حادثة. فالله عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، شاء بمشيئة، وجميع هذه الصفات صفات قديمة أزلية قائمة بذاته، وربما زادوا السمع والبصر، وهو نفس موقف الصفاتيين والأشعري بالتحديد. (87) أما الإرادة فهي محدثة لارتباطها بالمحدثات وبتفاصيلها. فالخلق والإحداث هما عبارة عن القول والإرادة، والله يُحدث القول والإرادة في ذاته قبل وجود المُحدث والمُراد. إن ذات الله عندهم هي محل للأقوال والإرادات والتسمعات والتبصرات، ولكن الله لا يوصف بها بل هو موصوف بالقائلية والخالقية والمريدية، . . . ، . وبمعنى آخر فالله شاء أزلاً ولكن تفاصيل الخلق تحدث بإرادات محدثة تحدث في ذات الله. وبذلك فإن الكرامية لم يوافقوا على القول إن الإرادة الإلهية تحدث في لا محل كما قالت المعتزلة ولم يوافقوا على القول بأن المشيئة قديمة دون أن يفسروا تفاصيل المحدثات واختلافها وتباينها، ولكنهم أرادوا أن يحققوا الجانبين معاً، شمول المشيئة وقدمها من جهة، وحدوث الإرادة المتعلقة بتفاصيل وتنوع الموجودات من جهة أخرى، وأجابوا عن هذه المسألة الفلسفية الصعبة بالقول إن الإرادات والأقوال تحدث في ذات الله قبل حدوث الأشياء في العالم. (88)

نفس الموقف المتعلق بالإرادة نراه يتكرر في صفة الكلام التي رأى فيها المعتزلة صفة محدثة أيضاً، ورآها الأشاعرة صفة قديمة. إن الخطاب والكلام يحتاج إلى مخاطب وسامع يسمع الخطاب ويفهمه، أي يحتاج إلى مخلوق أو محل يقيم فيه، فهي ترتبط جوهرياً عند المعتزلة بالحدوث، لذلك هي صفة متجددة أيضاً. ولكن هذه المرة لا يتعلق الأمر بمسألة الشمول أو عدمه، شمول صفة الكلام أم تحديدها على جانب معين كما هو الأمر في الإرادة، بل إننا نجد في صفة الكلام والنقاش الذي دار حولها مفهوماً جديداً يتصل بفكرة الفاعل وفي كيفية انتساب الأفعال إلى أصحابها.

---

(86) البغدادي، الفرق، ص. 207.

(87) الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 89.

(88) انظر الشهرستاني، الملل، ح. 1، ص ص. 88-90.

3- صفة الكلام والعلاقة بين الشمول والتخصيص

3 -1- الكلام المركب من حروف وأصوات لا يمكن أن يكون قديماً

يتأسس موقف المعتزلة الفلسفي على قسمة العالم إلى قسمين فقط : الله بوصفه الكائن الأزلي الوحيد من جهة ، والمخلوق وهو كل ما سوى الله من جهة أخرى ، ولتأكيد هذا التفرد في الأزلية اعتبر أبو علي الجبائي ، رئيس مدرسة البصرة المعتزلية في نهاية القرن الثالث الهجري ، أن القدم (الأزلية) هو أخص وصف لله .[89] واتفاقا مع موقفهم هذا فإن القرآن بوصفه شيئاً آخر سوى الله لابد ، حسب رأيهم ، أن يكون محدثا في الزمان ، وإلا كان يشاركه في القدم ، إذ لا قديم إلا الله ، ولو كان القرآن ، حسب القاضي عبد الجبار المعتزلي[90] (ت . 415 هجري)[91] ، " قديما لوجب كونه مثلا له تعالى ، لأن القديم قديم لنفسه . وما شاركه في هذه الصفة فيجب كونه مثلا له في سائر ما يختص به من الصفات ، وهذا يوجب كونه إلها . وعلى هذه الطريقة قال شيوخنا رحمهم الله : إن كلامه تعالى لو كان قديما لوجب كونه إلها . "[92]

---

(89) أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق ، هلموت ريتر ، (فرانز شتاينر بفيسبادن للنشر ، 1980) ، ص . 519

(90) من المعروف أن التراث المعتزلي لم يصلنا ، ولكن يبقى ماوصلنا من المفكر المعتزلي القاضي عبد الحبار هو أهم مايمكن أن نعتمد عليه في آرائهم . وأهمية عبد الجبار هو أنه واحد منهم وينطق بلسانهم ويدافع عنهم بوصفهم مدرسته . أما كتب الفرق الأخرى كمقالات الأشعري والملل للشهرستاني والفصل لابن حزم فهي لا شك تتمتع بأهمية كبيرة ولكنها تبقى كتبا لخصوم المعتزلة ، الأمر الذي يجعل من مؤلفات القاضي عبد الجبار أهم مصدر في هذا الصدد . ومن جهة أخرى فإن كتب عبد الجبار العقيدية لا تتجاوز (المغني في أبواب التوحيد والعدل) وهو موسوعة ضخمة للفكر المعتزلي ، و (شرح الأصول الخمسة) ويتصف بالاختصار والنزعة التعليمية ، وكتاب (المحيط بالتكليف) . وقد اعتمدنا في هذا البحث على أهم مؤلفات القاضي عبد الجبار وهي المغني و الشرح أما بقية كتبه كمتشابه القرآن وتنزيه القرآن فهي أقل أهمية لهذا البحث من كتبه العقيدية المذكورة .

(91) عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ، القاضي . في مراحل حياته المبكرة كان أشعريا في الكلام وشافعيا في الفقه ، وقد تبنى آراء المعتزلة بعد أن تلقى التعليم على يد أبي إسحق بن عياش . وللدفاع عن اللاهوت المعتزلي كتب عبد الجبار عددا كبيرا من الكتب وصل إلينا منها " المغني في أبواب التوحيد والعدل" و " شرح الأصول الخمسة" و "المجموع في المحيط بالتكليف" . لقد انتسب وتبنى آراء أبي هاشم الجبائي من بين المعتزلة وتمسك بالآراء المعروفة للمعتزلة كإثبات الأسماء فقط لله واستحالة رؤية الله في الآخرة . لقد أصبح زعيم المعتزلة في زمنه وترك تلاميذا كبارا بعده لعبوا أدوارا مهمة في استمرار المعتزلة كمدرسة ، مثل أبي رشيد النيسابوري ، الشريف المرتضى وأبي محمد بن متويه وأبي الحسين البصري مؤلف الكتاب الشهير في الفقه " المعتمد في أصول الفقه" . انظر ع . بدوي ، مذاهب ، ج . 1 ، ص . 380-423 . أنظر أيضاً :
M. Watt, The Formative Period. pp. 302-3.

(92) القاضي عبد الجبار الهمذاني ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، قومه : إبراهيم الأبياري ، (القاهرة : وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، مطبعة دار الكتب ، 1961) ، ج . 7 ، ص . 86 .

والأمر هنا لا يقتصر، بالنسبة للقاضي عبد الجبار، على عدد محدود من المعتزلة بقوله "شيوخنا" بل إن الغالبية الساحقة من المعتزلة، بصريين وبغداديين، قد تمسكوا بالقول بخلق القرآن رغم التنويعات الكثيرة التي تبرر وتصوغ هذا الموقف.

"وزعم جمهور المعتزلة أن كلام الله عرض محدث أحدثه الله تعالى في محل فصار به متكلما، وكلامه من جنس الحروف والأصوات، وزعم الجبائي . . . . . أن الكلام حروف مؤلفة وأصوات مقطعة على وجه مخصوص، وزعم ابنه أبو هاشم أن الكلام لا يكون إلا من جنس الصوت . . . . . . وزعم جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومن تابعهما من المعتزلة أن القرآن خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ، ولا يجوز أن ينقل عنه وأنه لا يتصور وجوده إلا في مكان واحد عند إيجاد الزمان، . . . ومنهم من يقول إن القرآن جسم، وهو النظّام؛ فإن مذهبه أن الكلام في الشاهد جسم لأن عنده لا عرض إلا الحركة. ثم عند هؤلاء كلهم: الله متكلم لأنه خلق الكلام، والمتكلم عندهم هو الخالق للكلام، وهو آمر ناه لأنه خلق الأمر والنهي. وأبو بكر الأصم من جملتهم لايمكنه أن يقول إن الله متكلم لأن عنده يستحيل كونه متكلما بكلام أزلي قائم بذاته، . . . . ومعمر بن عباد السلمي شيخهم المقدم لا يمكنه أن يقول متكلم بكلام أزلي قائم به. . و وكذا ثمامة الأشرس النميري تلميذ النظام لا يمكنه أن يصف الله تعالى بأنه متكلم. . ، واحتجت المعتزلة بقوله تعالى: (إنا جعلناه قرآنا عربيا) (الزخرف 3) والجعل والتخليق واحد، وبقوله تعالى: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) (الأنبياء 21) (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) (الشعراء 26) وهذا نص، إذ لا فرق بين المحدث والمخلوق."(93)

وفي الحقيقة أنه لايمكن مناقشة مشكلة خلق القرآن بعيدا عن مناقشة صفة الكلام كواحدة من الصفات الإلهية، لأن القرآن في النهاية هو كلام الله؛ وأي حديث عن القرآن يتصل حتما بتحديد الموقف من هذه الصفة. ومن أجل التأكيد على خلق القرآن يرى المعتزلة أن صفة الكلام لايمكن أن تكون صفة ذاتية قديمة بل يجب اعتبارها مندرجة تحت مقولة صفات الفعل الحادثة في الزمان.

بالإضافة إلى ذلك فإن طبيعة الكلام، حسب القاضي عبد الجبار، تتفق مع الافتراض القائل إن القرآن مخلوق، لأن تعريف الكلام عنده هو: "الحروف المنظومة والأصوات المقطعة"، وأنه "ما انتظم من حرفين فصاعدا، أو ماله نظام من الحروف

---

(93) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، ت. كلود سلامة، (دمشق: المعهد العلمي العربي للدراسات الفرنسية، 1990) ص ص. 259-62.

مخصوص. "[94]. وطالما أن طبيعة الكلام هي هذه فهو لا يمكن أن يكون قديما مع الله وذلك لأن القرآن بوصفه كلاماً "يتقدم بعضه بعضاً، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره. يبين ذلك أن الهمزة في قوله: الحمد لله متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وذلك مما لا يثبت معه القدم، وهكذا الحال في جميع القرآن؛ ولأنه سور مفصلة وآيات مقطعة، له أول وآخر، ونصف وربع، وسدس وسبع، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديماً. "[95]

يضيف القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى ذلك أدلة تعتمد على النقل إلى جانب أدلته العقلية، فالكثير من الآيات القرآنية تؤكد أن القرآن محدث وليس قديما عنده. فالقرآن يقول: (وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) (الأنبياء 2)، والذكر هو القرآن، كذلك قوله تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) (الحجر 9)، وبالنسبة للمعتزلة فإن الله وصف القرآن بأنه محدث وبأنه منزّل، والمنزل لا يكون إلا محدثاً، وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر، لأنه قال: (و إنا له لحافظون) فلو كان قديما لما احتاج إلى حافظ يحفظه. [96]

ومن جهة أخرى فإن قوله تعالى: "(الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) (هود 1) يبين أن كلامه مركب من هذه الحروف، وذلك دلالة حدوثه، ثم وصفه بأنه كتاب أي مجتمع من كتب، ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها، وما كان مجتمعا لايجوز أن يكون قديماً؛ ووصفه بأنه محكم، والمحكم من صفات الأفعال، وقال بعد ذلك: ثم فصلت، وما يكون مفصلاً كيف يكون قديماً. "[97]

إن طبيعة الكلام عند المعتزلة، الذين مثل وجهة نظر غالبيتهم العظمى القاضي عبد الجبار، أنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة، وأنه يأتي شيئاً بعد شيء بطبيعته، وما هذا شأنه يستحيل أن يكون قديماً أو أزلياً، ثم أن القرآن متجزئ ومتبعض، مُحكم ومُفصّل ومُجتمع، كل ذلك يقود ضرورة إلى عدم اعتبار كلام الله صفة أزلية له.

إذن الكلام لا يشبه بقية الصفات لأن طبيعته تقتضي أن يكون مركباً وأن لا يقال دفعة واحدة، إنما يُنتظم ويُقال بالتتابع ويكون حرفاً بعد حرف وصوتاً بعد صوت، والشيء الذي له هذه الخصوصية لا يمكن القول إنه قديم (أزلي).

---

(94) القاضي عبد الجبار الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، عبد الكريم عثمان، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1988) ص. 528-29.

(95) عبد الجبار، شرح، ص. 531.

(96) عبد الجبار، شرح، ص. 531-32.

(97) عبد الجبار، شرح، ص. 532.

كل هذا يجعل من صفة الكلام شيئاً مختلفاً عن بقية الصفات التي يوصف بها الله في ذاته وفي قدمه، فالكلام عند المعتزلة ليس كالعلم أو القدرة أو الحياة أو السمع أو البصر، لأن تلك الصفات تثبت لله تعالى من خلال أحكام معقولة، ومن خلال ضرورة أن يختص الله بها لذاته أزلاً، أما صفة الكلام فليس هناك من حكم يوجبها وليست هي مما يختص الله بها في ذاته.

وقد قال ابن كلاب [98] (ت. 240 هجري) بأن "الله سبحانه لم يزل متكلماً وإن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به وإنه قديم بكلامه وإن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه وقدرته" [99]. رد عبد الجبار على هذا الرأي بالقول:

"إنا لم نثبته على ما يختص به في ذاته إلا على الوجه الذي تثبت سائر الذوات عليه، لأنا إنما نثبت المحدث على ما يختص به في ذاته لاختصاصه بما يختص به من الأحكام. وبمثل ذلك تثبت أحوال الحي فيما بيننا، لأنا لصحة الفعل منه نثبته على حال معقولة؛ وهو كونه قادراً، فكذلك إذا علمنا وجوب وجوده- تعالى ذكره- قادراً عالماً فيما لم يزل، علمنا أن المقتضى لذلك هو ما يختص به في ذاته؛ مما يبين به من سائر الذوات. فقد صح أن ما قلناه في ذلك لا يمكن دفعه، وأن دافعه كدافع سائر ما يعلم بالدليل في الشاهد؛ وليس كذلك ما قالوه في الكلام، لأنهم لم يبينوا له حكما معقولاً توصلوا به إلى ما يختص به في ذاته. فقولهم في ذلك بمنزلة قول من أثبت له كوناً ولوناً وجسماً مخالفاً لهذه الأمور المعقولة في الشاهد." [100]

ويقصد المعتزلة بعدم توفر الحكم المعقول هو أن إثبات الكلام على أنه معنى قائم بذات الله كما قالت الكلابية والأشاعرة هو إقرار تحكمي لا برهنة عليه، لأن الكلام الذي أثبته هؤلاء "مما لا يعقل ولا طريق إليه، وإثبات ما لا طريق إليه يفتح باب كل جهالة، ويوجب

---

(98) أبو سعيد القطان عاش في زمن الخليفة المأمون (191-211/ 813-833) وكان واحدا من أبرز المفكرين الإسلاميين إذ أن المدرسة الأشعرية التي جاءت لاحقا قد أخذت معظم مسائلها وقضاياها منه. انتقد ابن كلاب كلا وجهتي النظر الجهمية والقدرية. واعتقد بأن العالم محدث في الزمن وله بداية وأن الله متعال ومنزه عن أي نوع من أنواع التشبيه. كما آمن بإمكانية رؤية الله في الآخرة وعدم خلق القرآن. كما أن نظرية المعاني التي قال بها الكثيرون قبل الأشعري قال بها ابن كلاب. انظر، ابن تيميه، منهاج السنة النبوية، ج. 251، تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 6 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999) ج. 2، ص. 51، ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص. 116، الأشعري، مقالات، ص. 517.

GAS, I, p. 599, M. Watt, The Formative Period, pp. 286-9.

(99) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص. 584.

(100) عبد الجبار، المغني، ج. 7، ص. 98-99.

عليكم تجويز المحالات، نحو: أن تجوزوا أن يكون في المحل معان ولا طريق إليها، وأن يكون في بدن الميت حياة وقدرة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شيء من ذلك. "[101]

ونحن نعلم أن الأشاعرة كانوا قد تبنوا رأي ابن كلاب في صفة الكلام واعتبروه معنى قديما قائماً في ذات الله يشبه الكلام النفسي الداخلي الذي يدور في خاطر الكائن الحي قبل أن يلفظ هذا الكلام بعبارات وأصوات مفهومة ومسموعة، كما يعرفه فخر الدين الرازي[102] (ت. 606 هجري) "الإنسان إذا أراد أن يقول: اسقني ماء. فإنه قبل أن يتلفظ بهذا اللفظ، يجد في نفسه طلباً واقتضاء لذلك الفعل. وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ". [103]

ويرد عبد الجبار على هذا الرأي بالقول بأنه إذا قال هؤلاء بأن أحدنا إذا أراد أن يتكلم فإنه قبل الكلام يجد من نفسه شيئاً، ذلك الشيء هو الذي أثبتناه كلاماً . . . قيل له: "إن ماذكرتموه يمكن أن يرجع إلى شيء آخر، وهو القصد إلى الكلام أو الإرادة أو العزم عليه أو العلم به أو التفكير في كيفية ترتيبه، فإذا أمكن أن يرجع به إلى هذه الأمور لم يجب أن ينصرف إلى ماذكرتموه." ويجد عبد الجبار دعما لرأيه في موقف أحد كبار الأشاعرة الذين حاولوا تعديل رأي مدرسته أو تقديم تفسير آخر لنظرية الكلام النفسي القديم القائم بذات الله. فيقول: "وحكي عن بعض متأخريهم وهو ابن فورك الأصفهاني، إلى أنه ذهب إلى أن المرجع بالكلام إلى الفكر، وهذا يوجب عليه أن يكون الله تعالى موصوفاً بالتكلم، أو أن يكون متفكراً، تعالى الله عن ذلك. وهذا دخول منهم في المجوسية، فهم الذين جوزوا الفكر على الباري تعالى حيث قالوا إن الله تعالى فكر . . .، فإذا قيل: أو ليس أهل اللغة يقولون: في نفسي كلام، فكيف يصح ماذكرتموه؟ قلنا: إن ماذكرتموه عكس الجواب، فإن الأصل أن تثبت المعاني أولا ثم يعبر عنها بعبارات، وأنتم جعلتم

---

(101) عبد الجبار، شرح الأصول، ص. 532.

(102) فخر الدين الرازي هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين، واحد من أهم المتكلمين والمفسرين المسلمين. ولد (543/ 1149) في الري وتعلم على يد الشيوخ الأشاعرة كان أبو القاسم الأنصاري تلميذ أبي المعالي الجويني واحدا منهم. وبالإضافة إلى معرفته الواسعة في علم الكلام كان يعرف بعمق الفلسفة الإسلامية (فقد درس الفارابي وكتب شرحا وتعليقا على أكثر من كتاب واحد من كتب ابن سينا، مثل كتاب الإشارات والتنبيهات). وفي هذا التعليق على كتاب ابن سينا احتفظ الرازي بحريته الفكرية الكاملة وانتقد ابن سينا بشدة في الكثير من المواضع التي لم يشأ أن يتبعه فيها. يعتقد كراوس بأصالة تفكير الرازي في توفيقه بين الكلام والفلسفة على أسس أفلاطونية وخصوصا في محاورته (طيماوس). انظر، ج. قنواتي، "فخر الدين الرازي"، الموسوعة الإسلامية. ج. III، ص ص. 751-55.

(103) فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، تحقيق د. محمد حجازي السقا، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986) ص. 244.

العبارات طريقاً إلى إثبات المعاني ووصلة إليها، وذلك مما لا وجه له، لأنه لو لم يخلق العرب أو خلقهم خرساً، لكان لابد من أن يمكننا معرفة الكلام وماهيته، وعلى ماقالوه لا يتصور ذلك. "[104].

وفي هذا رد على الذين قالوا إن القرآن هو الدليل الذي يثبت أن الله متكلم أزلاً، فهو العبارة التي تدل على الكلام القديم القائم بذات الله، يجيب المعتزلة بأن هذا ليس دليلاً على صفة كلام قديمة قائمة في ذات الله. لأن الطريقة الصحيحة هي أن نثبت لله كلاماً قائماً في ذاته حتى لو لم يتوفر هذا الدليل، لأننا لو فرضنا، حسب عبد الجبار، أن العرب غير موجودين أو أنهم كلهم خرس، كيف نثبت بعد ذلك أن الله متصف بالكلام القديم؟ إذ أن إثباتاً مثل هذا هو مثل إثبات أي صفة لا تعقل على الله تعالى.

وكما أن الدليل لايثبت صلة بين الكلام النفسي القديم وبين القرآن، فالصلة أيضا مفقودة بين هذا المعنى النفسي كما يعرفه الكلابية والأشاعرة وبين القرآن المؤلف من نظام مخصوص من الكلام، والذي يبين ذلك أنهم يقولون أن كلام الله "ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير وأنه معنى واحد بالله عز وجل "[105] و "هو معنى واحد لا يجوز أن يكون حرفاً أو مسموعاً أو متحركاً. ومع ذلك فهو كلام وأمر ونهي وخبر". يجادل عبد الجبار منتقدا هذا الموقف الذي يقر من جهة بوحدة الكلام النفسي عند الله الذي لا يتبعض ولا ينقسم، وبين الكلام المخصوص للقرآن، المنقسم إلى سور وآيات وأحرف وكلمات، فيقول: "وإن كان كون الشيء الواحد لا يعقل، فهل صح كونه أو كون القديم تعالى على سائر الصفات التي لا تعقل." ثم يقولون من جهة أخرى إن كلام الله "يصير أمراً ونهياً بعد ما لم يكن كذلك مع استحالة ذلك في كلامنا، فهلا جاز إثباته علماً وقدرة وخرساً وسكوتاً على وجه لا يعقل. "[106].

إذن يصعب منذ البدء، حسب عبد الجبار، أن نعقل هذه الوحدة من الكلام التي لا تنقسم، إذ لاوجود لكلام من هذا النوع الذي لا يتمايز إلى أحرف وأصوات ومقاطع وجمل متسلسلة. . ، حتى لو افتُرض أن هذا الكلام نفسي، فكيف يمكن قبول الرأي الذي ينص على أن هذه الوحدة تنقلب إلى أمر ونهي وخبر، أي تنقسم، بعد أن لم تكن كذلك دون أي دليل في الشاهد على ذلك. وإذا جاز قول ما لا يعقل على الله تعالى فيمكن إذن إثبات أي شيء لا يعقل عليه مثل الخرس والسكوت، حسب تعبير عبد الجبار، هذا

(104) الرازي، الأربعين، ص ص. 532-34.

(105) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص. 584.

(106) عبد الجبار، المغني، ج. 7، ص. 101.

بالإضـــافــة إلى انقطاع الصلة الفلسـفي بين الكلام النفـسي الواحــد والقـرآن الكلام المخصوص والمتبعض.

وبخلاف الجهم ومدرسته لم ينكر المعتزلة حقيقة أن الله يتكلم وأن القرآن هو كلام الله فعلا. وهذا الاعتراف لا يتضـمن في رأيهم القول إن الله يمتلك جارحة يتكلم بواسطتها. فالله يخلق كلامه دون جارحة؛ وهذا الكلام مثله مثل بقية كل صفات الفعل الأخرى لا يحدث في ذات الله الثابتة واللامتغيرة، ولكنه يجب أن يخلق في مكان آخر غير ذات الله.[107].

والمتكلم حسب تعريف المعتزلة ليس هو ذلك الذي قام به الكلام ولكن المتكلم يسمى متكلماً لأنه فَعَل الكلام ويراد بذلك أنه وجد من جهته.[108] وهذا ينطبق على كل الجهات الفعلية التي تضاف إلى الكائن الحي، فمتى عُلم وقوع هذه الجهات من الحي "بحسب قصده وإرادته ودواعيه وصف به، وبهذه الطريقة يعلم سائر مايضاف إليه على جهة الفعلية، كالضرب والتحريك والتسكين." ويؤكد ذلك أن أهل اللغة يسمون المتكلم على أساس هذا التعريف، فمتى علموا وقوع الكلام "بحسب قصد زيد وإرادته ودواعيه وصفوه بأنه متكلم، ومتى لم يعلموا ذلك من حاله لم يصفوه به، فيجب أن يكون وصفهم له بأنه متكلم يفيد أنه فعل الكلام، ولسنا نعني بذلك أنهم أفادوا به أنه المحدث له."[109].

وطالما أن الكلام عند المعتزلة، هو حروف منتظمة وأصوات مقطعة فهو مخلوق، محدث وغير قديم، وبالتالي فإن المحل الذي يخلق به الكلام لا يمكن أن يكون ذات الله، لأن الله سيصبح بناء على ذلك محلاً للحوادث، وبالتالي يصبح من الحتمي اعتبار الكلام مقيماً في محل ما خارج الذات الإلهية. إن الموقف الذي يميز المعتزلة عن بقية الفرق الكلامية ويمثل نقطة افتراق في غاية الأهمية هو اعتبارهم المحل الذي يقيم فيه الكلام ليس فاعلًا للكلام بذاته ولا يمكن وصفه بأنه متكلم. إن خلق الله للكلام في محل ما خارج ذاته لايعني ضرورة أن هذا المحل هو كائن حي أو أنه متكلم بذاته، ذلك أن الكلام يُنسب لفاعله أو لخالقه الذي هو الله تعالى لأنه هو الذي أوجده[110] وإن أصبح الكلام مقيماً في محل آخر غير الذات الإلهية.

وحسب عبد الجبار، فإن نظرية المحل لا تبرهن على وصف المتكلم بأنه متكلم، إذ

---

(107) J. R. T. M. Peters, God's Created Speech (Leiden: E. J. Brill, 1976) pp. 313-4.

(108) عبد الجبار، المغني، ج. 7، ص. 51.

(109) عبد الجبار، المغني، ج. 7، ص. 48.

(110) Daniel Gimaret, La doctrine d al-Ashari (Paris: Les Edition du Cerf, 1990) p. 319, & Peters, Ibid, pp. 331-2.

يقول: "ولا يصح أن يكون الكلام كلاماً لمحله، لأنه كان يجب أن يوصف به اللسان." (111) وهذا يتفق مع رأي المعتزلة بأن الصفات تنقسم إلى ثلاثة ضروب: أحدها يستحقه المحل، والثاني الحي، والثالث الفاعل. وصفات الفاعل جميعها تفيد وقوع الفعل منه ولا تفيد له حالاً. (112) بمعنى أن صدور الكلام هو فعل لا يوجب حالاً للمحل الذي صدر منه بعكس العلم والقدرة مثلاً فهما توجبان حالين للمحل الذي تقومان به. ويأتي كل ذلك من أجل التأكيد على أن الله يوصف بأنه متكلم رغم أن هذا الكلام لا يقوم بذاته ولا تشكل ذاته محلاً له. وهذا التعريف لصفات الفعل ولعلاقتها بالمحل الذي تصدر عنه قد تم تشكيله من أجل إبعاد ذات الله من أن تكون محلاً للحوادث طالما أن صفات الفعل ليست قديمة بل حادثة في الزمان، الأمر الذي يضطر المعتزلة إلى القول إن ذات الله لا يمكن أن تكون محلاً للحوادث.

إذن القرآن، كلام الله ليس قديماً وهو مخلوق ولكنه مخلوق خارج الذات الإلهية، والقول إن القرآن مخلوق خارج الذات الإلهية وإن هذه الذات ليست محلاً له لا يعني أن الله غير متكلم، بل على العكس، إن الله هو المتكلم على الحقيقة لأنه هو فاعل الكلام وخالقه. ولا يعني ذلك بالنسبة للمعتزلة أن الله يتكلم مرة واحدة ويصمت، فالمتكلم هو الذي يقع منه فعل الكلام ولا يقال إنه متكلم عندما لا يكون متكلماً، وحقيقة المتكلم أنه فاعل الكلام في القديم والمحدث جميعاً، وهذا يبطل وصفهم له بأنه متكلم فيما لم يزل. (113).

ورغم أن المعتزلة اعتمدوا في تعريفهم للكلام على أهل اللغة وقدموا تصوراً وضعياً أكثر من خصومهم الذين افترضوا حالات فلسفية مجردة مثل الكلام النفسي الواحد غير المنقسم والمتمايز، إلا أن نظرية المعتزلة شأنها شأن نظرية خصومهم تبقى عرضة للنقد من أكثر من جانب. إن الأشاعرة الذين أرادوا التأكيد على ذلك البعد الأزلي في كلام الله والذي يجب أن يشكل مرجعية الكلام المقروء (القرآن) الذي بين أيدينا فشلوا في الربط، حسب رأي المعتزلة، بين القرآن بوصفه حروفاً وعبارات وجملاً وسوراً وآيات وأمراً ونهياً وخبراً. . ، وبين ذلك الكلام الأزلي الواحد غير المنقسم والمتمايز. وفشلوا أيضاً أن يبرهنوا على أن القرآن هو عبارات تدل على المعنى النفسي القائم بذات الله.

كذلك المعتزلة الذين نفوا أن يكون الله محلاً للكلام المخلوق ونفوا أن يكون معنى قديماً قائماً بذاته، يتوجه إليهم النقد نفسه الذي وجهوه لخصومهم. إذ كيف يمكن البرهنة

---

(111) عبد الجبار، المغني، ج. 7، ص. 50.

(112) عبد الجبار، المغني، ج. 7، ص. 53.

(113) عبد الجبار، المغني، ج. 7، ص. 53.

على أن القرآن الذي نقرأه ونسمعه هو كلام الله. إذ ما الذي يثبت أن القرآن هو كلام الله إذا كان هذا الكلام موجوداً في محل آخر، ولماذا لايكون هذا المحل هو المتكلم بالقرآن بمعنى أنه فاعله؟ ومالسبيل إلى معرفة وجود الكلام من جهة الله. ويجيب المعتزلة على هذا الدحض الموجه إليهم: بأننا نستدل على الله وقدرته من الحوادث التي لا يمكن أن تقع تحت مقدور العباد، كذلك لا يصح أن يقال في شيء من كلام العباد بأنه كلام له تعالى. بمعنى أنه لا يقع في مقدور العباد. ويضيف عبد الجبار حجة أخرى، تنص:

" لانعلم الكلام كلاماً له سبحانه بأن نسمعه فقط، وإنما نعلمه كلاماً له إذا حصل معجزاً ودل على صدق رسول الله صلى الله عليه، وأخبرنا بأنه كلامه جل وعز، وأنه لم يمكّنه من قدر من العلم يمكنه معه فعل مثله. . لأن الحكاية عندنا غير المحكي، وإنما نعلم بذلك أن المحكي كلامه عز وجل، والمَلَك الذي أداه إلى الرسول صلى الله عليه إنما يعلمه كلاماً له جل وعز بمعجز يظهر، يقتضي أنه المتكلم به، لأنه تعالى إذا فعل الكلام وقارنه الإخبار عن أنه المتكلم به، ووجد عنده معجز، علم بذلك أنه كلامه جل وعز. فإذا علمنا بهذا الطريق أنه كلامه جل وعز صح أنه متكلم به، وسقط بذلك سائر ماسأل عنه. "(114).

ويغض النظر عن درجة الإقناع التي تحملها ردود القاضي عبد الجبار فإن المشكلة لم تزل قائمة حول العلاقة بين القرآن الذي بين أيدينا، الكلام المسموع وبين مرجعيته في عالم الغيب، في ذلك البعد الأزلي لهذا الكلام.

إن صفة الكلام بالتحديد والخلاف الحاد حولها في تاريخ الفكر الإسلامي تكشف عن هذه الإشكالية الفلسفية والعقدية العميقة، المتمثلة في العلاقة بين الفاعل وفعله، بين ماهو عيني وماهو أزلي وتكشف بالتالي عن توجه الفكر الإسلامي وعن قلقه التاريخي المزمن في إيجاد تلك الإجابة الصعبة عن العلاقة بين الله والعالم.

3-2- الكلام صفة أزلية لله

إن نظرية المعتزلة في كلام الله بوصفه مخلوقاً ويقيم في محل خارج الذات الإلهية لم ترق لمفكرين آخرين كإبن كلاب الذي ذهب إلى القول إن كلام الله لابد أن يكون صفة ذاتية له تقوم به أزلاً. فكلام الله حسب ابن كلاب ليس مخلوقاً ولا يقيم خارج الذات الإلهية. كذلك فإن موقف المعتزلة على أن الكلام هو صفة تنتمي لخالقها حتى لو حدثت في محل ما خارج الذات الإلهية لم يكن مقنعاً وكافياً للبعض الذي وجد في هذا الموقف

(114) عبد الجبار، المغني، ج. 7، ص. 60.

تجريداً لله من صفة مهمة لها تضميناتها الفلسفية والعقيدية المتعلقة بالقرآن وبالقيمة القدسية لكلام الله.

إن المسألة بالنسبة للإسلام تتلخص في التركيز على ذلك البعد الآخر للأشياء المتمثل بارتباطها بالصفات الإلهية القديمة، أو ارتباط الفعل بفاعله، فالشيء هو ذاته المحدثة من جهة وهو المتصل بالصفات الإلهية الأزلية، بشكل أو بآخر، من جهة ثانية. وهذا الميل الإسلامي إلى تثبيت البعد الآخر للأشياء المتمثل بالقول بقدم الصفات الإلهية يفسر، لدرجة ما، النقاشات الصاخبة والقلقة لبعض الاجتهادات الكلامية التي ذهبت إلى نفي أزلية بعض الصفات الإلهية كاجتهادات الجهم بن صفوان وهشام بن الحكم[115] (ت. 181 هجري).

لقد اعتقد ابن كلاب أن كلام الله قائم بذاته أزلاً، وهذا، في رأيه لايمس وحدة الله وقدمه أبداً، لأن أزلية صفة الكلام لاتعني أن هذا الكلام شيء مستقل قائم بذاته يشارك الله قدمه، فالصفات لا تقوم بذاتها، ولكن أزليتها تابعة لأزلية الله أو تابعة للذات الإلهية التي تقيم فيها[116]. وبالنسبة له فإن القول إن الكلام يبقى صفة للذي خلقه حتى لو كان موجوداً في مكان ما خارج الذات الإلهية كلام غير مقنع لأن الكلام يبقى صفة لحامله أو للمحل الذي تقوم به هذه الصفة، وهذا مبدأ أساسي من مبادئ المتكلمين عامة رغم تنوع مدارسهم.

تابع الأشعري[117] (ت. 324 هجري) ابن كلاب في نظريته تلك وأضاف المزيد من

---

(115) لعل هشام بن الحكم هو أبرز متكلم إمامي في زمن الإمامين الشيعيين جعفر الصادق وموسى الكاظم. يقال إنه كان جهمياً قبل تشيعه، كما تشير مصادر أخرى إلى تتلمذه على يد واحد من ممثلي الديانات الثنوية أبي شاكر الديصاني قبل كل ذلك. بقيت نظرية الإمامة عند هشام كما هي عند بقية الشيعة تقوم على الحاجة الدائمة إلى إمام ملهم ومعصوم من الله يتولى أمور المسلمين في دينهم. دافع هشام عن فكرة أن الله متناه وله ثلاثة أبعاد وأنه يتلألأ كالنور. يقول إن الله كان في لا مكان ثم خلق لنفسه المكان عندما تحرك ومكانه هو عرشه. وفي الوقت نفسه فإن هشاما قد رفض آراء الكثير من المتكلمين الشيعة كهشام الجواليقي ومؤمن الطاق اللذين قالا بأن الله له جسم كالإنسان. وقال هشام بأن لله لم يكن عالما أزلا ولم يعلم الأشياء قبل خلقه إياها لأن قولنا إن الله يعلم الأشياء أزلا يقتضي القول بأن المعلومات أزلية أيضا مما يشير إلى قدم العالم الأمر الذي لا يجب إلا لله. وبقوله أن القرآن صفة لله رفض هشام القول بأنه (القرآن) مخلوق أم غير مخلوق. وهذا الموقف الحيادي بالنسبة للقرآن يتفق مع عبارات نقلت عن الإمام جعفر الصادق. انظر، W. Madelung, "Hishâm b. al-Hakam", Encyclopaedia of Islam, vol. III, pp. 496-7; cf. Tritton, Muslim Theology (London: The Royal Asiatic Society by Luzac & Company, 1947) p. 49; cf. Wensinck, The Muslim Creed, p. 76; cf. H. A. Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Cambrdige: Harvard University Press, 1979) p. 143-4; M. Watt, The Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh: The University of Edinburgh Press, 1973) pp. 186-9.

(116) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص. 584.

(117) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. متكلم تنسب إليه المدرسة التي تحمل اسمه في علم الكلام. كان ينتسب إلى المعتزلة لبعض الوقت وكان تلميذا لأبي علي الجبائي (ت. 240 هجري) ولكن في لحظة ما، =

البراهين والإيضاحات في اتجاه تأكيد أزلية صفة الكلام، فقام بقسمة الكلام إلى كلام نفسي وكلام لفظي، واعتبر أن كلام الله النفسي أو الداخلي هو صفة تقوم بذات الله أزلاً، بينما الكلام الموحى كالقرآن وغيره من الكتب السماوية فهو تعبير لفظي عن ذلك الكلام النفسي القائم بذات الله. [118]

لقد دافع الأشعري عن أزلية صفة الكلام، ووضع نظرية ابن كلاب في إطار كلامي عقلي مثلت وجهة النظر البارزة الأخرى في تاريخ علم الكلام مقابل وجهة نظر المعتزلة. فاعتبر أن الكلام هو صفة الكائن الحي، وطالما أن الله حي فهو لابد أن يكون موصوفا بالكلام أزلاً. وإذا لم نصف الله بأنه متكلم من الأزل وجب علينا أن نصفه بضد ذلك من صفات مثل السكوت أو الآفة. ولو كان الله موصوفا بصفات مثل السكوت أو الآفة لكانت تلك الصفات قديمة ولاستحال أن يعدم ذلك وأن يتكلم الله بعد أن كان غير متكلم. ويناقش الأشعري احتمالاً آخر مثل أن يوصف الكائن الحي بالشيء وضده في آن، كأن يعتبر عالماً وغير عالم في الوقت نفسه؛ وفي هذا يرد الأشعري على من يقول: الله يوصف بأنه متكلم عندما يكون متكلماً ولا يوصف بذلك عندما لايتكلم، فيقول إن هذا أيضاً مستحيل لأن الحي العالم لا يمكن أن يكون غير عالم ولا أن يكون موصوفاً بضد العلم، ولا يجوز أن يكون الحي غير متكلم ولا موصوفاً بضد الكلام. [119] بمعنى أن الأشعري لا

= رفض تعاليم المعتزلة لصالح آراء أهل الحديث. بل إنه تكلم في بعض كتبه في بعض الآراء الأشد محافظة التي تنتمي إلى الحنابلة والتي لم تكن مقبولة حتى من بقية المحدثين والفقهاء، طامحا إلى تلقي دعمهم وقبولهم لأفكاره ولكنهم بقوا ينظرون إليه على أنه متكلم ويميل للعقل، وهذا العداء استحكم أكثر بين تلامذته وبين التيار الحنبلي لاحقا لعدة قرون. تحول هذا العداء في بعض الأحيان إلى صراعات مدنية وأهلية بالإضافة إلى الجدالات النظرية الحادة بين الفريقين. في معظم قضاياه الكلامية يعتبر فكر الأشعري استمرارا وتطويرا لآراء ابن كلاب (ت. 241 هجري) الذي اعتبر من الأشاعرة اللاحقين أنه ينتمي إليهم. قام مذهب الأشعري في التوحيد الإلهي على القول بأزلية صفات المعاني التي تقوم بذات الله، ودافع عن إمكانية رؤية الله في الآخرة، وقال بعدم خلق القرآن كما دافع عن نظرية الكسب التي تقول بخلق الله لأفعال العباد، وهذه النظرية كانت قد صيغت قبله من قبل ضرار بن عمر (ت. 200 هجري) والنجار الذي توفي في منتصف القرن الثالث الهجري تقريبا. أما نظرية الأشعري في الخلق فقد كانت مناسباتية في معظم ملامحها، فكل شيء موجود هو بخلق الله له ولا يمكن أن يكون قديما، الله هو الخالق والوجود هو الفعل الإلهي نفسه. انظر،

R. Frank, "Ash'arî", Encyclopedia of Religion, vol. 1, 1987, pp. 445-7; F. E. Peters, Aristotle and the Arabs, pp. 147-51; Daniel Gimaret, Le doctrine d'al-Ash'arî (Paris: Les Editions du Cerf, 1990) pp. 9-23; Brockelmann, GAS I, pp. 602-4; GAL I, pp. 207-8; M. Watt, The Formative Period, pp. 303-12.

(118) Gimaret, Ibid, 0. 315.

(119) أبو الحسن الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1987) ص ص. 94-5.

يقبل من الصفات إلا ثنائية الصفة أو ضدها فقط، فالشيء إما متحرك وإما ساكن، إما عالم وإما جاهل، إما متكلم أو أخرس. . . ،[120] فإذا قيل إن الله لم يكن متكلماً في الأزل فهذا يعني، بالنسبة للأشعري، أن الله كان بالضرورة موصوفاً بالسكوت أو الآفة والخرس وليس هناك من احتمال آخر كما يريد المعتزلة أن يقولوا.[121].

طبعا يرد المعتزلة على ذلك بالقول إن هذه الثنائية بين الكلام و الخرس صحيحة إذا كان الكلام يتعلق بآلة مثل الآلة التي للإنسان، فالخرس هو فساد في الآلة وتعطلها؛ والله تعالى لا يوصف بالخرس وفقا لهذا التعريف. فالسكوت بالنسبة للمعتزلة ليس ضداً على الكلام ولكنه عدم استعمال آلة الكلام رغم القدرة عليه. ثم إن الكلام حسب المعتزلة ليس له ضد لا من جنسه ولا من غير جنسه.[122].

3-3- النتائج الانطولوجية لمشكلة صفة الكلام

إذا كانت صفة الإرادة الإلهية قد أثارت سؤالاً مهماً حول فيما إذا كانت الصفات الإلهية تتمتع بالشمول أو عدم الشمول فإن صفة الكلام طرحت سؤالاً قريباً من ا لسؤال الأول، ولكنها أبرزت أكثر مشكلة صلة الصفات الإلهية بالكثرة والتنوع المرتبطين بالعالم المخلوق. إن مشكلة صفة الكلام هي مشكلة العلاقة المحتملة أو التي يجب أن تكون بين الواحد القديم الأزلي الذي تمثله الصفة وبين التعدد والتغير المرتبط بعالم الشهود. عند الأشاعرة الكلام الإلهي صفة إلهية غير منقسمة والقرآن هو كلام مقسم ومتتابع حرفاً بعد حرف وصوتاً بعد صوت، الأمر الذي اقتضى منهم أن يبحثوا عن الصيغة الفلسفية الملائمة التي تصل بين الطرفين ويفسروا كيف خرج الكلام المقسم والمتتابع والمجزأ من الوحدة الأزلية الثابتة والمطلقة التي تمثلها صفة الكلام. وكما أشرنا من قبل بأن الأشاعرة المبكرين لم يوظفوا مسألة الكليات ولم ينشؤوا تلك الصلة الفلسفية بين الكلية وجزئياته، فبقي الأمر تقريرياً وتحكمياً في صياغته للعلاقة بين طرفي الكلام. وهو أمر أثار نقداً حاداً من أطراف أخرى وسنية مثل نقد ابن تيمية الذي اعتبر أن تقرير العلاقة بين طرفي صفة الكلام بهذه الطريقة أمر يحتاج إلى تفسير.

المعتزلة الذين اعتبروا صفة الكلام مخلوقة تخلصوا من هذا الإلزام في جانب واحد

---

(120) ولكن هذه الثنائية ليست بدون ضوابط منطقية، لأن ثنائيات الأفعال تلك يجب أن تنتمي إلى نفس جنس الفعل، فالسكون هو من جنس الحركة و العلم من نفس جنس الجهل. ولا يجوز على سبيل المثال أن يوصف غير العدل بالعجز لأن فعل العجز ليس من جنس فعل العدل. انظر الأشعري، اللمع، ص. 97

(121) عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق، ألفرد جيوم، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ) ص. 268؛ الأشعري، اللمع، ص. 94

(122) القاضي عبد الحبار، شرح الأصول، ص. 534

منه فقط، وذهبوا إلى اعتبار القرآن مقول (مفعول) من الله، وأن الله فاعله حتى وإن وجد القرآن في محل ومكان آخر. موقف المعتزلة هذا افتقد بدوره التفسير الفلسفي الملائم، لأن الاعتراف بوجود الكلام في محل غير محل قائله يطرح مشكلة الصلة بين القائل والمقول، ولم تكن الإجابة التي تنص على أن إعجاز القرآن هو الدليل على هذه الصلة، وعلى أنه كلام الله كافياً. ولكن في كل الحالات فإن إشكالية المعتزلة تختلف عن إشكالية الأشاعرة، لأنهم في تأكيدهم على الطبيعة الوضعية للكلام من أنه مؤلف من حروف وأصوات بطريقة مخصوصة وبأنه لا يختلف في الشاهد والغائب، بالإضافة إلى اعتقادهم بأن صفة الكلام هي صفة فعل مخلوقة حادثة في الزمان بعد أن لم تكن، كانوا يميلون فلسفياً نحو الجانب الوضعي من الأشياء دون البحث في العلاقة بين الوحدة الأزلية والتعدد المخلوق، مثلما كانوا يميلون في صفة الإرادة إلى جعلها مقتصرة على ماهو أصلح وإن تطلب ذلك الاعتراف بعدم شمولها.

ولكن الأشاعرة والمعتزلة يشتركان بالقول إن وحدة الله كذات وصفات يجب أن تبقى مطلقة وبعيدة عن أي احتمال من حدوث الحوادث في داخلها، فتمسك الأشاعرة بالصفة الواحدة مطلقاً وغير القابلة للتجزؤ، وكذلك اعتبار صفة الكلام عند المعتزلة صفة فعل وأن هذا الفعل تظهر نتائجه في محل آخر غير المحل الفاعل له، كلاهما يُقصي صفة الكلام عن أي احتمال فلسفي من احتمالات التداخل وتأسيس علاقة مع المتعدد والمتكثر المتمثل بالكلام المقول والمخلوق.

4- العلم الإلهي والعلاقة بين الأزلية والحدوث

4 -1 - الشمول الزماني للعلم الإلهي والاحتمالات الأنطولوجية

إن تقسيم الصفات الإلهية إلى ذاتية وفعلية كشف عن تبلور استراتيجيات خطابية متباينة عند كل من المعتزلة والأشاعرة، وفي حقيقة الأمر فإننا عندما نركز الحديث على الأشاعرة إلى جانب المعتزلة، فذلك ليس اختصاراً أو اقصاءً لبقية الفرق الكلامية، ولكن الموقف الأشعري بالتحديد كان يعكس موقف معظم الفرق الكلامية الأخرى، بالإضافة إلى مشاركة أهل الحديث للأشاعرة في الكثير من آراء هؤلاء، مع اختلافات بسيطة لم تؤسس لاستراتيجيات جديدة. إن الاستراتيجيات الجديدة التي تستحق الذكر والتي طرحت آراء متمايزة فعلاً عن كلا الفرقتين المعتزلة والأشاعرة يتمثلان في الجهمية والكرامية، ولكن كلا الموقفين تم إقصاءهما من ساحة تفكير علم الكلام المبكر، رغم اشتراك الكرامية مع الأشاعرة في مسائل جوهرية. لقد تحدثنا بالتفصيل عن ثيولوجيا جهم بن صفوان الذي تم استبعاد صياغاته اللاهونية رغم أن أسئلته بقيت تعمل بقوة ولكن بخفاء

داخل علم الكلام المبكر اللاحق عليه، لقد تم استبعاد جهم بسبب مسألتين أساسيتين هما، إمعانه في التنزيه الإلهي الذي وصل إلى حد التجريد، وهذا ماأسماه خصومه بالتعطيل، وثانياً، إدماجه الله داخل العالم في الوقت ذاته. أما الكرامية فرغم اشتراكها مع الأشاعرة وأهل السنة عموماً في الكثير من المسائل ولعل أبرزها القول بالصفات الزائدة، إلا أن قولها بحلول الحوادث في ذات الله جعل بقية الفرق تتحفظ على موقفها هذا بل تتعرض في بعض الأحيان إلى هجوم عنيف من الخصوم. إن هذا القول بحلول الحوادث كان إجابة على القائلين بأن بعض صفات الله، خصوصاً صفات الفعل يمكن أن تقوم في لامحل، وهذا القول اشترك فيه المعتزلة والأشاعرة صراحة أو ضمناً، الأمر الذي وجدت فيه الكرامية موقفاً متناقضاً، وأنه لابد منطقياً في رأيها من القول بحلول الحوادث في ذات الله، إذا كان لا بد من الاعتراف بصفات فعل حادثة في الزمان ومرتبطة بالخلق.

إذا كانت الجدالات حول صفة الإرادة وفيما إذا كانت صفة ذات شاملة التعلق أم صفة فعل محدودة التعلق على الأحسن والأصلح، قد أثارت الخلاف حول مسألة شمولية الصفات الإلهية، فإن مسألة صفة الكلام قد أثارت مسألة أخرى تتعلق بمن هو الفاعل الحقيقي للشيء، هل من قام به فعله أم أنه من قام بالفعل واستقل هذا الفعل عنه؟

إن صفة العلم ليست صفة فعل، بل هي صفة ذات بامتياز، باعتراف الفرق الكلامية الكبرى، الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية، والكرامية[123] وبالتالي فهي شاملة التعلق وحصولها ينتسب لله فقط بوصفه صاحبها، ولكن رغم كونها صفة ذات فإن مشكلة أخرى تطرحها هذه الصفة، ليست من جنس مشكلة صفتي الإرادة والكلام، أي ليست مشكلة الشمول أم الفاعل.

هذه المشكلة هي مشكلة مضمون هذه الصفة والقدم الزماني لهذا المضمون، ومع هذا الجدل حول صفة العلم تبرز بوضوح مشكلة علاقة الأزلية بالحدوث. إن تقسيم الصفات الإلهية إلى قديمة ومتجددة كان يقصد أساساً إلى إجراء فصل بين الأزلية والحدوث، وتحديد الأقطاب الانطولوجية ومساحات عملها، لكن صفة العلم بحد ذاتها ستشكل النقيض الممكن لهذا الفصل بين الأزلية والحدوث أو على الأقل ستطرح سؤالاً مؤرقاً يتعلق بالعلاقة بين صفة العلم القديمة والمطلقة وبين ما يجب أن تحويه هذه الصفة أزلاً من معلومات تختص بالعالم أساساً. لقد ذهب المعتزلة في مسألة تقسيم الصفات، وهي مسألة تعود إليهم أصلاً، إلى رسم الحدود الفاصلة بين الأزلية والحدوث ولم

(123) إن جهم بن صفوان قد قال بحدوث صفة الكلام، ورفض حملها أزلاً على الله طالما أن زيداً يحمل هذه الصفة أيضاً، وتردد هشام بن الحكم في الإقرار بأزلية صفة العلم الإلهي خوفاً من أن يكون ذلك اعترافاً بأزلية المعلومات أيضاً.

يحاولوا أن يؤسسوا لأي إجراء فلسفي يصف طبيعة العلاقة بين الصفة المحدثة وبين المحدثات سوى في القول بالقبلية والبعدية. ولكن السؤال الأعمق المتعلق بالعلاقة بين الأزلية والحدوث لم تتم مناقشته في سياق صفتي الإرادة والكلام، بل كان تأكيدهم على حدوث هذه الصفات يؤدي إلى القول باستقلالية نسبية لمملكة عالم الشهود حيث تصبح الأفعال لإنسانية القبيحة مستقلة عن الله ويصبح الكلام كذلك له معناه ومضمونه الحادث والأرضي.

لكن السؤال المتعلق بصفة العلم الإلهي سينفجر عندما يتم طرح السؤال البسيط: هل لعلم الله معلومات قديمة شأنها شأن العلم ذاته، أم لا؟ وإذا اعترفنا بهذه المعلومات هل يؤدي ذلك إلى القول بقدَم العالم؟ كان هذا سؤالاً خطيراً لأنه يقف كمؤشر مهدد للمسلمة الكلامية الأم وهي خلقَ العالم من عدم. ولم يكن أمام معظم المدارس الكلامية سوى أحد خيارين، إما أن تعترف بقدم المعلومات الإلهية أو أن تتجاهل الموضوع كلياً وتدخله في ساحة اللامفكر فيه.

إن ما يميز المعتزلة هو أنهم في احترامهم لنشاط العقل الذي اعتبروه أصلاً من الأصول التي تبنى عليه العقيدة إلى جانب القرآن والسنة والإجماع،[124] برز عندهم مجموعة من المفكرين الذين تمتعوا بجرأة فلسفية كبيرة ناقشوا هذه المسألة وقدموا لها مجموعة من الاقتراحات الفلسفية التي سيكون لها شأن مهم في المصائر الانطولوجية للفكر الإسلامي. أما الأشاعرة الذين أسهموا في تقديم إجابات جديرة بالاحترام في مسألتي الإرادة والكلام أحجموا عن مناقشة مسألة العلم الإلهي واقتصروا على القول بأن العلم الإلهي شامل لكل شيء دون أي تفصيل فلسفي لهذا الشمول، كما استخدموا صفة العلم للتدليل على أن العالم مخلوق من قبل عالم حكيم، وبعد ذلك لا نجد مفكراً أشعرياً مبكراً يناقش العلاقة الممكنة أو المحتملة بين العلم كصفة أزلية وبين حدوث الحوادث، ويشاركهم في هذا الموقف بطبيعة الحال الماتريدية.

كان الجهم بن صفوان أول من قال إن العلم الإلهي محدث، رغم تعدد الروايات عنه في هذه المسألة،[125] أما هشام بن الحكم وهو من الثيولوجيين المسلمين المبكرين فقد كان يعتقد أن الله يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالماً ويعلمها بعلم لا يقال هو ولا يقال غيره ولا بعضه، وكان يتجنب القول إن علم الله قديم أومحدث، لأن هذا في رأيه وصف

(124) عبد الجبار، شرح الأصول، ص. 88.

(125) الأشعري، مقالات، ص. 494.

للصفة والصفة لا توصف. وكان هشام يحذر من وصف العلم الإلهي بأنه قديم وإن الله لم يزل عالماً، لأن هذا القول يؤدي عنده إلى القول بأن المعلوم قديم أيضاً، إذ لا يصح عالم إلى بمعلوم موجود. [126].

إن رفض هشام القول إن الله لم يزل عالماً يختلف عن دوافع جهم في هذا الأمر، ذلك أن جهم قد أنكر أزلية العلم لأن العلم يُحمل على زيد وعمر كما يُحمل على الله، وهذا في رأيه تشبيه، أما هشام فقد كان يريد تجنب القول بقدَم المعلومات وبالتالي قدَم العالم، حيث لا يصح عالم إلا بمعلوم بموجود. ويبدو أنَ هذا الموقف لم يكن موقَف هشام فقط بل إن كثيراً من الشيعة المبكرين رفضوا وصف الله بأنه لم يزل عالماً، وقالوا على عكس ذلك بأن علم الله محدث وأن الله لا يعلم ما يكون قبل أن يكون. [127]

ثمة فريق آخر لم يقبل القول إن علم الله محدث، إذ أن الاعتراف بأزلية العلم الإلهي هو جزء من تحقيق صورة الكمال الإلهي. لذلك حاول هذا الفريق البحث عن صيغة توفق بين الاعتراف بأزلية العلم الإلهي وبين حدوث المعلوم. وهنا نجد ثيولوجياً بارزاً كالسكالكي يقول بأن العلم صفة لله في ذاته وأنه عالم في نفسه ولكن لا يمكن وصف الله بأنه عالم حتى يكون الشيء، فإذا كان الشيء قيل عنه أنه عالم، وما لم يكن الشيء لا يوصف الله بأنه عالم، لأن الشيء قبل كونه هو معدوم، والمعدوم ليس به علم. [128]

إن هذه الصيغة في الوقت الذي تعترف فيه بعلم الله تفرغ هذا العلم من محتواه العلمي، وتربط بين العلم ووجود الشيء فقط، إذ قبل وجود الأشياء يكون الله عالماً بذاته فحسب ولكن ليس عالماً بمعلومات.

آخرون حاولوا سد هذه الثغرة بين أزلية العلم الإلهي ووجود الأشياء وذلك بإدخال صفة أخرى تجعل من الله في النهاية هو صاحب قرار الخلق وجعل الأشياء موجودة، فيعترفون بأن الله عالم في نفسه ولكن المعلومات لا يمكن اعتبارها قبل أن يقدرها الله ويريدها، فعند إرادتها وتقديرها فقط يعلمها الله، وقبل ذلك يستحيل على الله أن يعلم الأشياء، لا لأن الله غير عالم ولكن لأن الشيء غير مراد بعد، فقط عندما يريد الله الشيء ويقدره يعلمه. [129].

---

(126) سابق، ص. 494.

(127) سابق، ص. 489.

(128) سابق، ص. 490.

(129) سابق، ص. 493.

إن علاقة العلم الإلهي بالمعلومات هي مشكلة فلسفية من الطراز الأول، وإن الإجابات التي قدمها المتكلمون في هذا الأمر تتنوع بين تصدي فلسفي جدي لها وبين صياغات لغوية مترددة ومتناقضة أحياناً. فمثلاً كان عباد بن سليمان يعترف بأن الله لم يزل عالماً بمعلومات وقادراً على مقدورات ولكن كان حينما يُسأل فيما إذا كان الله لم يزل عالماً بالمخلوقات والأجسام، ينكر ذلك.[130]

ونرى في موقف هشام الفوطي (ت. 226/ 840) المعتزلي تردداً مماثلاً، بل أكثر من ذلك إن موقف هشام يعكس حالة من أكثر حالات الارتباك الفلسفي المتعلق بالعلاقة بين الأزلي والمحدث. كان هشام يقول إن الله لم يزل عالماً، قادراً، وكان إذا قيل له: لم يزل الله عالماً بالأشياء؟ قال: لا، لا أقول لم يزل عالماً بالأشياء، لأن القول إن الله لم يزل عالماً بالأشياء يعني تثبيت للأشياء مع الله في الأزل. وكان يرفض حتى القول إن الله لم يزل يعلم أن الأشياء ستكون، أي أنه يرفض القول في أن الأشياء ستوجد في وقت ما، لأن الاعتراف بأن الأشياء ستكون في المستقبل، هو حسب اعتقاده، إشارة للأشياء ولا يجب الإشارة إلا إلى موجود.[131].

إن هذا الخوف الفلسفي من الاعتراف بمضمون علم الله أو بمعلوماته، حتى وإن كانت مجرد معلومات جعلهم يحارون في صياغة مواقف تثبت أزلية العلم الإلهي من جهة وتنكر أزلية أي معلومات ممكنة لله، من جهة أخرى. إن هاجس التوحيد الإلهي الذي فُهم أنه لا يتحقق إلا باعتناق نظرية الخلق من عدم جعل المتكلمين يواجهون مأزقاً فلسفياً حقيقياً، وهو في الحقيقة لم يكن مأزق المتكلمين فقط، وإن كان أكثر دلالة عندهم، ولكنه مأزق وقع فيه الفلاسفة فيما بعد أيضاً، وإن كان في سياق مختلف، حيث نفى ابن سينا علم الله المباشر بالجزئيات وذلك صوناً للعلم الإلهي من التغير، وذهب ابن رشد إلى القول إن السؤال المتعلق بالعلاقة بين علم الله الأزلي وبين المحدثات هو بدعة ويجب عدم السؤال عن "كيف"ية هذه العلاقة.

وبسبب هذه الحيرة في البحث عن علاقة محتملة بين الصفة القديمة وبين المحدثات التي هي في الأصل معلومات لله، كان بعض المتكلمين أكثر انسجاماً مع المقدمات الكلامية، فاعتبروا أن صفة العلم هي صفة فعل وليس صفة ذات،[132] وبذلك يتخلص

---

(130) سابق، ص. 496.

(131) سابق، ص. 158.

(132) سابق، ص. 490.

هذا الفريق من مأزق العلاقة بين القديم والمحدث، ولكن في الوقت نفسه ينفي عن الله صفة يجب أن يتصف بها بوصفه إلهاً، الأمر الذي لم يكن من الممكن للمعتزلة والأشاعرة والماتريدية وبقية الفرق قبوله.

ولم يقتصر الأمر على صفة العلم فقط بل إن بقية الصفات كالسمع والبصر باعتبارهما صفات متعدية تتعلقان بمضمون محدد من الضروري أن ترتبطا به، أثارتا مشكلة أيضاً شبيهة بمشكلة صفة العلم، هل الله سميع بمسموعات ومبصر بمبصرات أزلاً؟ وبالطريقة ذاتها نجد إجابات المتكلمين تخفي نفس الخوف الفلسفي في رسم حد فاصل أو علاقة متشابكة بين الأزلي والمحدث. يحكي جعفر بن حرب أن أبا الهذيل كان لا يقول إن الله سبحانه لم يزل سميعاً ولا بصيراً، لأن ذلك يقتضي وجود المسموع والمُبصَر. كذلك أنكر عباد بن سليمان القول إن الله لم يزل سميعاً بصيراً لنفس السبب، ونتيجة لأهمية هاتين الصفتين كان ينكر كذلك أن يقال إن الله موصوف بعكسهما أي أنه ليس سميعاً وليس بصيراً.

أما الجبائي فقد كان يحاول معالجة الأمر من خلال البحث عن مفردات لغوية يعتقد أن الله من خلالها يمكن أن يكون سميعاً بصيراً ولكنه في الوقت ذاته ليس سميعاً بمسموعات أزلاً ولا بصيراً بمبصرات أزلاً. كان الجبائي يقبل وصف الله بأنه سميع ويعتبر هذه الصفة من صفات الذات غير أنه لم يكن يقبل أن يقال إن الله يسمع الشيء في حال كونه، وكان يقول إن الله لم يزل سميعاً ولا يقال لم يزل سامعاً ولا يقال لم يزل يسمع.[133]

إن هذه النقاشات الكلامية المبكرة حول الصفات المتعدية التي تفترض بالضرورة علاقة ما بين الأزلية والحدوث، يضاف إليها الطموح العقلي المعتزلي في البحث الدائم عن إجابات للانقطاعات التي تتخلل خطابهم، جعلتهم يعترفون بفكرة المعلوم والمقدور المصاحب أزلاً للعلم والقدرة الإلهيين والذي منحوه درجة ما من درجات الكيانية بتسميتهم له شيئاً.

إن جرأة المعتزلة الفلسفية لا تتوقف فقط على الاعتراف بمعلومات العلم الإلهي الأزلي، إذ أننا نجد بعض المتكلمين قد أقر هذا الاعتراف، لكن الخطوة المهمة كانت في تسمية هذه المعلومات أشياء، أي تثبيتها كيانات من نوع ما، وربما هنا يكمن إنجاز أبي يعقوب الشحام الذي يُعتبر أول من قال بشيئية المعدوم. ومع اعتراف المعتزلة بشيئية المعدوم كانت استراتيجيتهم الخطابية تأخذ شكلاً محدداً يتمثل في صياغة صورة مختلفة عن بقية الفرق في العلاقة بين الله والعالم، وفي منح هذا الأخير استقلالية نسبية من نوع

(133) سابق، ص ص. 492-3.

ما، وليس استقلالية تامة على أية حال، أي استقلالية لاتصل إلى حد الانفصال الكامل عن الفعل الإلهي. إن الشيء المعدوم هو شيء معلوم ومقدور لله، ولكنه شيء قابل لتلقي الفعل الإلهي عليه، إنه عند بعض مفكري المعتزلة جواهر وأعراض وعند البعض الآخر أجسام بل أشياء أصبحت قابلة للفعل الإلهي، قابلة لأن يحدثها الله و يوجدها.

إن فكرة شيئية المعدوم المعتزلية يمكن اعتبارها أساسية فلسفياً كونها تلعب دور حلقة الوصل التي تملأ الفراغ لانطولوجي بين الله والعالم، بين الأزلية والحدوث. هذه الشيئية لم يقبلها الأشاعرة والماتريدية وبعض مفكري المعتزلة أنفسهم، إذ جهد هؤلاء من جهتهم على صياغة انطولوجيا تصل الله بالعالم مباشرة، وتجعل من العالم مجرد آثار للفعل الإلهي ذاته.

ويجب أن لا ننسى هنا بأن الفكر الاعتزالي مازال شريكاً فلسفياً للأشاعرة والماتريدية في المسألة الأنطولوجية الأساسية وهي أن الله شيء موصوف، يفعل بالعالم بوصفه أشياء من خلال صفاته الذاتية والفعلية، ولكن نقطة الافتراق بين الطرفين، هي أن المعتزلة مع تطورهم الفكري كانوا يجنحون نحو التقليص من دور الصفات الإلهية الفلسفي لكن دون إلغائه بطبيعة الحال، فنظرية شيئية المعدوم وتوسيع دائرة الصفات الإلهية الفعلية المتجددة على حساب الذاتية، كانتا تساعدان على هذا التقليص وتبرز الأشياء المعدومة على أنها جزء من العالم المخلوق، والذي يتوفر على صفات الأشياء المحدثة إلا الوجود الذي سيقرر الله منحه إياه في لحظة ما.

4 -2- شيئية المعدوم وملء الفراغ الانطولوجي بين الأزلية والحدوث

لا شك بأن مسألة شيئية المعدوم قد تمت مناقشتها على يد مفكري المعتزلة بناء على سعيهم الانطولوجي الذي تحدثنا عنه للتو وهو سعي يطمح لسد الفراغات الفلسفية بين الأزلية والحدوث.

يرد تعريف "المعدوم" عند المعتزلة في عدة مصادر لهم، ولكن هذه المصادر تتفق على أن المعدوم مازال يرتبط جوهرياً بالصفات الإلهية، وخصوصاً العلم والقدرة. القاضي عبد الجبار يعرّف المعدوم "بأنه المعلوم الذي ليس بموجود" [134] وفي مكان آخر يقول "المعدوم الذي ليست له صفة الوجود" [135]. وكان أبو علي الجبائي قبل ذلك لا يجيز الاعتراف بالمعدوم إلا من حيث كونه جواهراً أو أعراضاً. وأجاز البغداديون من

---

(134) عبد الجبار، شرح الأصول، ص. 176.

(135) عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص. 356.

المعتزلة تسمية المعلومات أشياء قبل كونها، ولم يميلوا إلى القول إن المعدومات أعراض. في حين أن معتزلة آخرين كأبي الحسين الصالحي كانوا يتفقون مع الأشاعرة بأنه لا معلوم إلا موجود ولم يقبلوا تسمية المعدوم معلوم، ويتفق ابن الراوندي مع أبي الحسين الصالحي بأن قولنا لم يزل الله عالماً بالأشياء تعني لم يزل عالماً أن ستكون أشياء.[136] أما أبو الحسين الخياط فقد قال "بأن الجسم في حال عدمه يكون جسماً لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسماً ولم يجز أن يكون متحركاً. . . . . وقال: كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه"[137]. وبهذا الرأي ربما يكون الخياط هو المتكلم الوحيد من بين كل الفرق الكلامية الذي قال بهذا القول، كما يقرر البغدادي في (الفرق بين الفرق). ولكن كل الذين قالوا بشيئية المعدوم من المعتزلة، أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط وأبو عبد الله البصري وأبو اسحق ابن عياش والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلامذته[138] كل هؤلاء اعتبروا أن المعدوم هو معلوم ومقدور عليه من الله، حتى الخياط الذي قال بأن المعدوم هو جسم تمسك بأنه في حال عدمه هو معلوم ومقدور عليه.[139]

إن أدبيات علم الكلام المبكر تشير بوضوح إلى أن المفاهيم الفلسفية الأساسية لم تكن معروفة لدى المتكلمين، أو على الأقل لم توظف في فكرهم، خصوصاً الفرق بين الماهية والوجود، الأمر الذي يفسر لنا لماذا استخدم المتكلمون المبكرون صيغة "شيئية المعدوم" ولم يستخدموا "ماهية" وأكدوا في الوقت نفسه على أن هذا المعدوم هو معلوم ومقدور. وكما يقول الفخر الرازي فإن ماهيات الفلاسفة يجوز تعريها عن الوجود الخارجي والذهني وعلى أنها لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة في حين أن المعتزلة الذين أثبتوا ذواتاً ثابتة في العدم أثبتوها متباينة بأشخاصها واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه. في حين أن ماهيات الفلاسفة ليست ذواتاً وليست أشخاصاً، بل هي أجناس وأنواع وكليات.[140]

إن هذا المعدوم في أكثر صيغه جرأة وهي صيغة الخياط، يبقى معدوماً لا وجود له إلا في علم الله ولا يصبح موجوداً بالمعنى المادي إلا بعد تدخل القدرة الإلهية. وبمعنى آخر

---

(136) سابق، ص ص. 158-9.

(137) البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الجيل & دار الآفاق، 1987) ص. 164.

(138) فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ) ص. 58.

(139) Al-Khayyat, Encyclopaedia of Islam, vol. IV, pp. 1162-3.

(140) انظر المقارنة التي يعقدها الرازي في المحصل، سابق، ص ص. 59-60.

فإن إثبات أزلية الشيء المعدوم هو إثبات لشيء علمي لأن القدرة الإلهية لم تمنحه هذا الوجود بعد، ففي الوقت الذي يؤكد فيه المعتزلة على شيئية المعدوم وقدمه في علم الله، وهو اعتراف بنوع من أنواع الثبوت للأشياء أو عناصرها المكونة من الجواهر والأعراض، فإنهم يؤكدون بالقوة نفسها على الدور الفلسفي للفعل الإلهي، الذي ينقل هذا المعلوم المقدور عليه من حالته العلمية إلى حالته الوجودية. إن كل ما يتعلق بالأفعال الإلهية وصفات الله الفعلية كالخلق والإرادة والكلام والرزق . . . . . قد جاء في الزمان وهو محدث، الأمر الذي يعني أن الأشياء المعدومة معدومة حتى جاء الترجيح الإلهي لها فتم الخلق. وبذلك يبقى الخلق عند المعتزلة هو خلق من عدم، لأن الأشياء لن تكون موجودة قبل الفعل والقرار الإلهيين بوجودها، وهذا الفعل متجدد ومحدث وليس قديماً، الأمر الذي يبقي على فراغ انطولوجي ما بين الله والعالم بوصفه أشياء، وهذا الفراغ يبقى رهن القرار الإلهي بالخلق وبمنح الأشياء المعدومة الوجود. كان يمكن لنظريتهم في شيئية المعدوم أن تسد الانقطاعات والفراغات الفلسفية لو افترض المعتزلة أن الفعل الإلهي قديم أيضاً، ولكن المعتزلة أجمعت على أن الخلق هو خلق من عدم جاء في الزمان، وليس هناك من أي علاقة ضرورية أو سببية بين هذا المعدوم وبين الفعل الإلهي، إن الخلق الذي يحدث في الزمان يحدث بإرادة الله الحرة فقط.

إن فكر المعتزلة وعلم الكلام الإسلامي المبكر في معظمه قد اعتمد على فلسفة كونية تقوم جوهرياً، كما ذكرنا بالتفصيل، على ثنائية الشيء وصفاته. وعندما يتحدث المعتزلة عن المعدوم بوصفه شيئاً فإنه لايمكننا مناقشة رأيهم هذا خارج تصورهم الكوني الذي يقوم على هذه الثنائية. إن تصنيف أبي هاشم الجبائي للصفات سيكون مفيداً لنا هنا من أجل فهم انتقال المعدوم من كونه معدوماً في علم الله إلى كونه شيئاً موجوداً، مخلوقاً ومحدثاً. يذكر لنا القاضي عبد الجبار وأبو رشيد النيسابوري وابن متويه هذا التصنيف على الشكل التالي:

1- صفة الذات وهي الشيء كما هو عليه في ذاته مثل قولنا "الجوهر جوهر" و "الله أزلي".

2- الصفات التي يحملها الشيء لما هو عليه في ذاته أو نفسه. وهذه الصفات مقتضاة بصفة الذات عندما توجد، كأن نقول في صفة الجوهر بأنه المتحيز في المكان، وأن الله حي، عالم.

3- الصفات التي يحملها الشيء بسبب علة أوجبتها كأن نقول زيد عالم وذلك بسبب العلم الذي يقوم به وتقتضي أن يكون زيد عالماً، أو نقول أن الشيء متحرك وذلك بسبب حلول الحركة فيه.

4- الصفات التي تتحقق أو تنتج مباشرة من فعل الفاعل أومن إحدى أحواله التي تخوله القيام بالفعل، وهذا النوع يرتبط بتلك السمات الخلقية للأفعال.

5- الصفات التي تسمى عادة بأنها لا لنفس الموصوف ولا لعلة أوجبتها. [141].

رغم اشتراك هذا التصنيف مع تصنيفات أبي علي الجبائي والأشاعرة، بالإقرار بصفات الذات وصفات المعنى وصفات الأفعال، كما ذكرنا سابقاً، إلا أن الأساسي في هذا التصنيف هو التمييز المهم الذي يقيمه أبو هاشم بين صفة الذات التي هي الشيء كما هو عليه في ذاته "الجوهر هو جوهر" وبين بقية الصفات، خصوصاً النوع الثاني المقتضى عن صفة الذات. ومن أجل متابعة هذا النقاش لابد من إيضاح تعريف الموجود عند المعتزلة.

إن معنى "موجود" عند المعتزلة هو الشيء الذي "يختص بحال تصح عليه معه الأحكام التي تختص الموجود من صحة رؤيته أو تعلقه بغيره أو حلوله أو كونه محلاً إلى ما شاكله". [142] وبعبارة أخرى فحد الموجود هو الذي يحوز أو يختص بصفة يصبح بعدها قابلاً للصفات والأحكام، أما قبل أن يختص هذا الموجود بصفة الوجود فإنه من المستحيل أن نقول إنه يملك أحكاماً وصفاتاً. إذن صفة الوجود هي التي تجعل الشيء موصوفاً وقابلا للإدراك أو بمعنى ما موجوداً يحمل الصفات والأحكام. فالوجود هو أصل حصول بقية الصفات في أي ذات. وهذا ينطبق على الله ذاته لأن "القديم جل وعز يختص ...... باستحقاق صفات (كالعالم والحي والسميع والبصير..) مقتضاة عن صفة ذاته (الله قديم)" [143] ولكن الفرق بين الله وبين بقية الأشياء كلها هي أن الله موجود دائماً لا يكسب صفة الوجود ولا أحد يمنحه إياها، لأنه هو ووجوده شيء واحد، وبالتالي فإن صفات الذات يختص الله بها أزلاً، بينما كل الأشياء الأخرى لاتملك بذاتها صفة الوجود قبل أن تتدخل القدرة الإلهية لتخلق هذا الشيء. وعليه فإن كل الصفات والأحكام للأشياء هي زمانية مثل صفة الوجود ذاتها.

وفي العودة إلى تصنيف الصفات يصبح الأمر واضحاً بأن صفات الذات المقتضاة عن صفة الذات لا تتحقق ولا تتحرر إلا بعد اكتساب الشيء صفة الوجود، أي انتقاله من العدم إلى الوجود. فالجوهر في صفته الذاتية "الجوهر جوهر" لا ينتج بذاته صفات الإدراك

---

(141) R. Frank, Beings and their Attributes, (Albany: State University of New York , 1978) pp. 267-8.

(142) عبد الجبار، المغني، ج. 5، ص. 232.

(143) ابن ماتويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص. 57.

والأحكام، لأنه مازال معدوماً، ولا يمكن أبداً أن يصبح "متحيزاً في المكان" كواحدة من الصفات الذاتية إلا بعد أن يمنحه الله صفة الوجود التي تتم في الخلق، وبالخلق فقط ينتقل الشيء من حالة الإمكان (الإمكان فقط وليس الإمكان الذاتي) إلى حال الوجود، وهذا الانتقال يتم عبر القدرة الإلهية فحسب.

وهنا لابد من التأكيد على عدة نقاط فلسفية لا يمكن أبداً القفز فوقها وتجاهلها لأنها تحدد جوهر الفكر المعتزلي:

أولاً: إن صفة الذات تسبق زمنياً الصفات الذاتية والصفات الأخرى وهذا الفاصل الزمني بينهما لا يحدد مدته سوى القرار الإلهي بالخلق.

ثانيا: ليس هناك من تتابع "حتمي" بين توفر الشيء على صفة الذات وحصوله على بقية الصفات، لأن الأمر مرة أخرى يرتبط فقط بالقرار الإلهي بالخلق وليس بأي شيء يعود للذات ذاتها، إذ "لا طريقة لإثبات المعدوم إلا ما يتعلق بحال القادر." [144]

ثالثا: ليس هناك من ضرورة سببية ترتبط بطبيعة الشيء ذاته تجعله ينتج صفاته ويحقق إمكانياته.

رابعاً: كل ذلك يجب أن لا ينسينا أن اعتراف المعتزلة بالمعلومات الإلهية واعتبارها أشياء كان خطوة فلسفية جريئة أرادت أن تسد الانقطاع الانطولوجي بين الأزلية والحدوث، وأن تمنح العالم بوصفه أشياء كيانية ما أسموها الثبوت.

إن الفعل الإلهي في خلق المعدوم وجعله شيئاً موجوداً أمر أساسي في فكر المعتزلة، ولكن لا يجب أن يفقدنا هذا الأمر الاساسي عندهم حذرنا النقدي وان نذهب بتسرع الى تطبيق منظومة فلسفية ناجزة عن هذا الفكر كتطبيق ثنائية ارسطو مثلاً: "الوجود بالقوة والوجود بالفعل"، إذ ليس هناك من علاقة ضرورية بين المعدوم بذاته وبين خروجه للوجود، فهو أصلاً جواهر وأعراض لا قوة ذاتية لها، بل هي مستقبلة فقط للقدرة الإلهية عليها.

وفي هذا السياق بالتحديد امتنع كل المعتزلة ماعدا الخياط عن اعتبار المعدوم جسماً بل هو عندهم جواهر وأعراض فقط لأن الجسم مركب بينما الجواهر والأعراض تحتاج إلى تركيب كي تتحقق وتصبح شيئاً مخلوقاً لله. وقد عبّرَ ابن عياش عن ذلك بقوله إن المعدومات مهما تكن هي "ذوات عارية عن جميع الصفات، والصفات لا تحصل إلا زمن

---

(144) عبد الجبار، المحيط، ص. 117.

الوجود" وهذا أمر اتفق عليه كل المعتزلة، أي أن المعدوم ليس له صفة في حال عدمه، فالكل أنكره إلا أبا عبد الله البصري.(145).

صفة الوجود إذن هي الأصل والشرط عند المعتزلة لكل الصفات الأخرى والأحكام، كما أن ما يجعل الممكن في صفة ذاته موجوداً أو باصطلاح المعتزلة "جواز صحة الوجود" أي احتمال وجوده أو عدم وجوده هو فعل الفاعل، فالمعدوم مطابق للجواز فحسب أي لجواز صحة الوجود عليه. وليس هناك من وسيط بين عدم الشيء ووجوده الفعلي إلا إرادة الفاعل (الله) التي يخلقها الله قبل الشيء بوقت، الأمر الذي يعني أن النظام الفكري المعتزلي لا يعترف بأي نوع من أنواع الصيرورة التي يتغير وفقها الشيء أو ينتقل بها من العدم إلى الوجود.

فالمعتزلة إذن لم يطرحوا أبداً عالماً مادياً ذاتياً، لأن الله أساسي في فلسفتهم. وحتى الخياط يقول إن الأشياء المعدومة هي أجسام معلومة ومقدورة لله. ولا يمكن بأي صورة من الصور أن نتأول آراء الخياط على أنه كان يخفي رأياً آخر بأزلية العالم، ففي معرض رده على هشام بن الحكم يقول: "إن الله لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنها ستتحرك بعد خلقه إياها، فإذا خلقها وأوجدها ثم تحركت قلنا عند حلول الكون فيها، إن الله جل ذكره لنفسه يعلم أنها قد تحركت، لا لحدوث علم فيه جل ثناؤه ولكن لحدوث الحركة في الجسم. . . . ونظير ذلك نقول، إذا كان زيد في البيت، إن السقف فوقه، فإذا علا زيد على البيت قلنا: إن السقف تحته، والسقف بحاله لم يتغير" إن الذي تغير هو أحوال زيد والعبارة عن تلك الأحوال. وكذلك تختلف العبارة المتعلقة بالسقف لاتصالها بالعبارة عن أحوال زيد المختلفة، وبالطريقة نفسها فإن الله لم يزل عالماً بالجسم ولا يزال عالماً به وبما يحله إنما هو عبارة عن الجسم اختلفت العبارة عنه لاختلاف ما ذكر معه. فأما العلم به في الحقيقة فمتقدم غير حادث.(146)

إن هذا يؤدي بنا إلى الإشارة إلى ضرورة الحذر من مقاربة نظرية شيئية المعدوم المعتزلية مع المادة الأولية، كما وردت في الفلسفة اليونانية كالهيولى أو سواها، لأن عدداً من الفروقات الفلسفية بين الموقفين لا يخفى على أي مطلع على الفلسفة: أولها وأوضحها وأكثرها بداهة أن المادة الأرسطية هي أزلية وتتمتع بوجود مادي وإن اتحادها مع الصور هو اتحاد أزلي، وهذا يفسر قدم الموجودات عند أرسطو وغياب فكرة البداية. بينما

---

(145) الرازي، محصل، ص ص. 59-60.

(146) أبو الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ) ص ص. 171-2.

العالم عند المعتزلة والخياط بشكل خاص، يتمتع ببداية لا تدع مجالاً للشك ولا ترهص أبداً باحتمال إزاحة الله من الوجود، لأن هذا الوجود جوهري في جعل المعلومات والمقدورات موجودات قابلة للإدراك، لأنها بذاتها لاتمتلك أي قدرة على هذا الانتقال ولا تمتلك طبيعة بعد ولا قوى ذاتية. هذا بالإضافة إلى أن مادة أفلاطون وهيولى أرسطو في حالة صيرورة دائمة باتحادها مع الصور الأمر الذي لا يصلح لعقد أي مقارنة بينه وبين المعدوم المعتزلي، والله عند أرسطو هو (صورة الصور) وعلة غائية في حين أنه عند المعتزلة مريد وفاعل وهو الوحيد صاحب القرار بالخلق.

أما فيما يتعلق بالنظّام فإن المصادر كلها تؤكد أنه لم يكن يؤمن بفكرة أزلية العالم أو اللابداية، ففكرة اللابداية كانت معضلة فلسفية في ذلك الزمان ولم يكن النظّام قادراً على تجاوز مشكلة كهذه. فالنظّام الذي يؤكد فكرة أولية العالم وحتمية بدايته يدحض رأي الدهرية الذين يرفضون فكرة الحدوث كما يخبرنا الخياط بذلك الذي يقول على لسان النظّام: "ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهياً أو غير متناه، فإن كان متناهياً فله أول وهذا هدم لقولكم، وإن كانت غير متناهية فليس له أول وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه وفي الفراغ فيما مضى دليل على نهايته". فالعالم عند النظام حادث وله بداية ولا يستقيم التصور الفلسفي عنده دون ذلك، ففكرة اللابداية لم تكن صعبة على النظّام فقط بل طالما أنها بقيت مشكلة فلسفية عويصة.

ويضيف الخياط بقوله إن النظّام كان يؤمن بـ"تناهي الأجسام في ذرعها ومساحتها وأن لها أول لا أول قبله. وكما قضى على تناهيها بالفراغ من قطعها فكذا زعم على أنه لا شيء منها إلا وهو ذو نصف لأنه لم يجد منها شيئا إلا كذلك" (147)

ثم إن تأكيد المصادر على أن الله خلق العالم، بالنسبة للنظّام، دفعة واحدة وأكمنه في بعضه البعض يؤكد أن فكرة البداية لم تكن تقريراً شكلياً من قبَل النظّام. وبسبب المصاعب الفلسفية التي تنتج عن القول باللابداية وعدم التناهي في المَاضي لجأ الفلاسفة إلى فكرة الحركة الكونية الدائرية تجنباً لتصور اللابداية الزمنية. وإذا ذهبنا إلى ابن حزم الأندلسي (ت. 456/ 1064) الذي كان يتفق مع النظّام في فكرة الكمون، والذي أتى في مرحلة نضوج فلسفي واطلع فعلا على التراث اليوناني نرى أنه يدافع عن ضرورة فكرة البداية. (148).

---

(147) سابق، ص. 77.

(148) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، 2ج. (بيروت: دار العلم للملايين، 1983) ج. 1، ص ص. 224-33.

لن نذهب إلى تكرار ما قلناه سابقا حول الفاعلية الإلهية وحضورها الذي لا يقبل التأويل عند المعتزلة، ولكن في الوقت نفسه فإن هذا الموقف ليس مطابقاً لموقف الأشاعرة، فالإجابة على السؤال المتعلق بمضمون صفة العلم الإلهي الأزلي وضرورة الاعتراف بهذا المضمون كان يؤسس عند المعتزلة إستراتيجية انطولوجية تفتح أفقاً جديداً في الفكر الإسلامي.

5- القدرة الإلهية وتوزيع القوة في العالم

تُحيلنا صفة القدرة[149] إلى جوانب جوهرية في الفكر الكلامي، ذلك أن القدرة في علم الكلام هي المسألة المركزية الأولى عندهم و بها تبرز التمايزات بين المواقف الفلسفية لكل فرقة من الفرق، وبها تتضح أكثر طبيعة الإستراتيجية التي تتبعها كل فرقة في فهم أو تأويل علاقة التقابل بين الله والعالم. لقد اتفقت كل الفرق الكلامية على أزلية صفة القدرة الإلهية، حتى الجهم بن صفوان الذي أنكر أزلية معظم الصفات الإلهية، اعترف بالقدرة كصفة أزلية لأنها برأيه تميز الله عن زيد.[150] واختلاف المعتزلة والصفاتيين حول طريقة انتساب صفة القدرة إلى الله لا يلغي اتفاقهم على ضرورة استحقاق الله أزلاً لهذه الصفة، ذلك أن أهمية صفة القدرة تكمن في كونها تترجم فعل القوة وتوزيعه في العالم والذي يمثل أهم جانب من جوانب التقابل الفلسفي بين الله وماعداه. إن هذا التقابل الذي يتركز في مسألة القدرة يأخذ صياغات متمايزة ويبشر بمواقف متعددة بين الله والعالم. كذلك فإن النقاش حول صفة القدرة سيطرح مشكلة أخرى وهي مسألة النسقية في الفكر الكلامي، أي مشكلة التعامل مع مسألة القدرة في المملكتين الإنسانية والطبيعية، وفيما إذا كان النظر للقدرة يتم في المملكتين على نفس الأسس أو بطريقة مختلفة.

سيكشف لنا النقاش حول مسألة القدرة طبيعة الإستراتيجية التي تؤسس لها كل فرقة من الفرق الكلامية بوضوح أكبر، وبكلام أكثر دقة فإن الاختلاف حول مسألة توزيع القدرة الإلهية في العالم سيظهر لنا إستراتيجيتين أساسيتين كانت التصورات الانطولوجية الكلامية تدور حولهما وتستقطبهما. واحدة للمعتزلة والأخرى للصفاتيين عموماً من الأشاعرة والماتريدية والتي وافق عليها ضمناً أو علناً غالبية المحدثين والفقهاء. ورغم أن المعتزلة لم يقدموا تصوراً موحداً عن القدرة الإلهية وتوزيعها إلا أنهم اشتركوا في المبدأ الأساسي،

---

(149) إن هذه الألفاظ، الاستطاعة، القوة، القدرة، الطاقة، كلها تؤدي المعنى ذاته حسب المتكلمين. انظر عبد الجبار، شرح الأصول، ص. 393، والنسفي، تبصرة الأدلة، ج. 2، ص. 541.

(150) الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 68.

وهو قولهم باستحالة مقدور بين قادرين،[151] بمعنى أن المقدور أو المفعول أو المحدث لابد له من فاعل واحد قادر عليه. ولا يقصد بهذا المبدأ كما يوحي في ظاهره أن القدرة في العالم متركزة كلها في مصدر وحيد، ولكن المقصود هو أن المقدور المفعول يكون فاعله إما الله أو الإنسان، ولا يشترك الله والإنسان معاً في إنجاز مقدور واحد، لأن اشتراك القدرتين الإلهية والإنسانية في إنجاز مقدور واحد سيؤدي بالتأكيد إلى تقليص دور القدرة الإنسانية وجعلها ربما ثانوية أو مجازية، وهذا سيطرح بالنسبة للمعتزلة مشكلة المسؤولية الأخلاقية في العالم ومشكلة القبح والشر فيه. إن مبدأ استحالة مقدور بين قادرين يعني ببساطة عند المعتزلة أن الفاعل إما أو، بدون عطف واشتراك: إما الله أو الإنسان، وذهب هذا المذهب أبو الهذيل والنظّام وسائر المعتزلة.[152]

إن موقف المعتزلة الفلسفي هذا يقبل إذن توزيع القوة في العالم ويعترف بفاعلين آخرين سوى الله. ولكن رغم ذلك فإن القدرة الإنسانية ليست مستقلة مطلقاً، إذ تجد مصدرها، كما تقرر الفلسفة الذرية، في القدرة الإلهية ذاتها، ذلك أن الاستطاعة عرض يخلقه الله فينا مثل أي عرض آخر، فالله هو مصدر القوة الأساسي في العالم، ولكن بالنسبة للمعتزلة هذه القوة الإلهية تتوزع حقيقة على العالم وليس مجازاً، وهنا يكمن الخلاف بينهم وبين خصومهم. إن القدرة أو الاستطاعة عندما تقبع في محل تصبح خاصة بهذا المحل ويصبح هذا المحل فاعلاً بالقدرة التي تقوم فيه ومتصرفاً بها على نحو مستقل. وهنا يتلازم عند المعتزلة المحل والفعل، فالقدرة التي تقوم بمحل معين تصبح خاصة بهذا المحل الذي يسمى عندئذ فاعلاً على الحقيقة. وهو أمر يختلف عن النظرية الأشعرية والماتريدية التي تجعل من محل القدرة غير فاعل لهذه القدرة حقيقةً، أو أن فعله بها ثانوي أو مجازي، فالفعل هنا يعود إلى الفاعل الحقيقي لا إلى المحل الذي قامت به القدرة.

يجب أن نفرق فيما يتعلق بالعلاقة بين الفاعلية الإلهية والفاعلية الإنسانية بين ثلاثة حدود: 1- القدرة الإلهية، 2- الاستطاعة الإنسانية، 3- الفعل الإنساني.

لايمكن للإنسان، بالنسبة للغالبية العظمى من المتكلمين من مختلف الفرق، أن يقوم بالفعل دون أن تتوفر فيه الاستطاعة على هذا الفعل، فالفعل شيء والاستطاعة شيء آخر. وقد اتفق المتكلمون في معظمهم من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على أن الاستطاعة هي عرض يخلقه الله في الإنسان يصبح بعدها هذا الإنسان قادراً على الفعل. ولكن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة هو في الزمن الذي يخلق به الله عرض الاستطاعة. ففي

---

(151) الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 36.

(152) الأشعري، مقالات، ص. 549.

حين أكد الأشاعرة والطحاوية والماتريدية[153] على أن الله يخلق عرض الاستطاعة مع الفعل ويجعله مقارناً له، [154] نجد أن غالبية المعتزلة، قد رأوا أن الله يخلق عرض الاستطاعة قبل الفعل بزمن، الأمر الذي يخول الإنسان في هذا الزمن ممارسة حريته وقيامه بالفعل سواء كان خيراً أم شراً أو حتى عدم قيامه بالفعل أصلاً وهو ماكان يسمى الترك. إننا نجد ببساطة، وخلافا لليونانيين، أن نظرية الفعل الإنساني عند المعتزلة هي امتداد للنظرية الذرية التي وسعوها لتشمل كل شيء وهذا أمر لم يعرفه الذريون اليونانيون. إن حرية الاختيار التي هي ضرورية لتقرير المسؤولية الإنسانية تقوم جوهرياً عند المعتزلة على الاستطاعة التي يتلقاها الإنسان من الله، وفي هذه النقطة يتفق المعتزلة مع خصومهم الجبريين. والاختلاف بينهم يقوم فقط في الزمن الفاصل بين الاستطاعة والفعل كما ذكرنا، ولكن هذا الزمن أمر مهم جداً على المستوى الفلسفي لأنه يحدد درجة استقلالية الفعل الإنساني أو عدم استقلاليته. هذا الزمن الفاصل هو الذي يفسح المجال للإنسان عند المعتزلة أن يتخذ قراره بفعل شيء أو ضده أو ترك الفعل كله. [155] والرأي الآخر الذي قاله مفكرو المعتزلة وافترقوا به عن خصومهم هو بقاء الاستطاعة.

كما ذكرنا في البداية فإن المعتزلة لم يقدموا وجهة نظر واحدة في هذا الأمر فقد اجتهد مفكروهم في الإدلاء بآراء متعددة، تراوحت هذه الآراء بين الاقتصار على الجانب الفيزيائي فحسب [156] وبين الذهاب إلى أبعاد فلسفية طموحة. يمثل أبو الهذيل العلاف وجهة النظر التي تؤكد خلق الله لعرض الاستطاعة في الإنسان وأن الإنسان يصبح بها مستطيعاً على الفعل ومسؤولاً عنه. إن القدرة هي المعنى الذي يقوم بنفس الفاعل ويكسبه الحكم بكونه فاعلاً دون أن يعني ذلك أن هذه القدرة ستنتقل حتماً لتتحقق بالفعل أو لأن تصبح فعلاً. إن الفعل عندما يقع من الإنسان فإن هذا الفعل هو معلول حتماً من عرض

---

(153) إن مايميز الطحاوي والماتريدية عن الأشاعرة أن هاتين المدرستين قالتا بنوعين من أنواع الاستطاعة، استطاعة فيزيائية هي سلامة البنية والآلات الإنسانية (الجوارح) واستطاعة يخلقها الله مع الفعل ويتم الفعل بها. الاستطاعة الأولى هي تمكين فيزيائي للإنسان للقيام بفعله، أما الثواب والعقاب فلا يتم إلا بناء على فعل الاستطاعة المخلوقة المقارنة للفعل. انظر، العقيدة الطحاوية للطحاوي والتوحيد للماتريدي، نفس الصفحات السابقة.

(154) الأشعري، اللمع، ص. 132؛ أبو جعفر الطحاوي، العقيدة الطحاوية، ص. 48؛ أبو منصور الماتريدي، التوحيد، ص. 256 + 260.

(155) Josef van Ess, Mu'tazilah, The Encyclopedia of Religion, vol. 10, p. 227.

(156) لقد قال بشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس وغيلان ومعظم معتزلة بغداد أن الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات، وليست عرضاً يخلقه الله بالإنسان. إن هذا الرأي يقتصر على الجانب الفيزيائي فقط من القدرة الإنسانية ولا يطرح مبدأ فلسفياً فيها. انظر، الأشعري، مقالات، ص. 229.

الاستطاعة الذي يقوم بالفاعل ولكن الاستطاعة لا ترتبط بالضرورة في معلولها، لأنها قد تصبح فعلاً وقد لا تصبح. فالقدرة هي الاستطاعة على الفعل أو كما يعرفها أبوالهذيل هي تعلق الإرادة والفعل، إنها المعنى القائم بالفاعل والذي يجعله فاعلاً بالقوة دون أن يعني ذلك انتقال الاستطاعة لأن تصبح فعلاً. إن الاستطاعة هي فعل الفاعل طالما أن هذا الفاعل على وشك القيام بفعله، وإذا قام هذا الفاعل بفعله فإن الاستطاعة تنتهي بتحققها بالفعل، وإذا لم يقم الفاعل بالفعل فإن الاستطاعة تبقى، فهي من الأعراض الدائمة، ولكن بالرغم من أن الاستطاعة هي عرض دائم وهي تغطي كل أنواع الأفعال التي يمكن للفرد أن يقوم بها[157] إلا أن الإمكانية الحقيقية لتحققها تكون معطاة فقط بحدود حالة محددة مرادة، فتحققها ممكن على أساس لحظة معطاة تحدد إمكانية معينة للفعل.[158]

إن ماكان يهم أبو الهذيل هو وضع الإنسان الذي هو في النهاية جملة مؤلفة من جواهر وأعراض في موضع الكائن الأخلاقي المتعالي على الأجزاء التي تؤلف جملته بوصفه كائناً مركباً. فالاستطاعة وإن كانت عرضاً من جملة أعراض أخرى خلقها الله فيه إلا أنه بهذا العرض بالذات يصبح قادراً على التعالي على لحظته الراهنة وعلى الاختيار بين الفعل وضده أو حتى ترك الفعل وبذلك يتميز الكائن الإنساني عن أي كائن آخر بهذه الإمكانية، وهذه الإمكانية وان لم تكن وجوداً بالقوة بالمعنى الأرسطي إلى أنها إمكانية على الفعل قد تتحقق بالفعل أو قد تبقى ملكاً للفاعل.

مع مُعمّر بن عباد السلمي يأخذ مفهوم القدرة معنى أرسطياً مباشراً أي تصبح وجوداً بالقوة. فالقدرة لا تقوم بالفاعل لأن الله خلقها فيه كعرض، كما قرر أبو الهذيل، ولكنها تقوم فيه على أساس طبيعته الذاتية.[159] إن الإنسان عند معمر لديه قدرة بالقوة يحقق فيها حالات جديدة له، كأن يكسب صفة جديدة أو حكماً جديداً. وبهذه القدرة يمكن للإنسان أن يخلق فعل الإرادة ويصبح بها مريداً. وبذلك فإن القدرة بوصفها وجوداً بالقوة تنقل الكائن الإنساني من حالته القائمة إلى حالة أخرى هي أصلاً قائمة بالقوة فيه، فالقدرة هي الآخرية الموجودة في الإنسان، وبتحققها ينتقل لهذه الآخرية وذلك بكسب صفات أو

(157) وهو ماكان يسمى القدرة على القيام بفعل الأضداد، وهي فكرة أنكرها الأشاعرة وقبلها بقوة الماتريدية.

(158) الأشعري، مقالات، ص. 230.

(159) إن ما يميز فكر معمر عن معظم أبناء مدرسته أنه لم يعترف بخلق الله للأعراض، فالله عنده لا يخلق إلا الأجسام فقط أما الأعراض فهي من إنتاج الأجسام. ذلك أن معمراً كان يرى أن من يخلق الحركة مثلاً قادر على أن يتحرك، والإنسان قادر مثل الله على فعل الإرادة التي تحدد علة الحركة، والحركة تصدر عن الجسم طبعاً أو اختياراً. انظر الأشعري، مقالات، ص. 405.

أحوال جديدة. [160] كما أن الإنسان عند معمر لايتحول بالاستطاعة إلى كائن متعال أخلاقياً على أجزاء جملته المركبة، بل الإنسان أساساً هو وحدة واحدة أو جزء لا يتجزأ يجوز أن يحل فيه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة. [161] وبمعنى آخر فإن مسألة القوة الإنسانية عند أبي الهذيل وعدد كبير من المعتزلة هي مايميز الكائن الإنساني الذي يشترك أساساً مع كل الأشياء الأخرى في كونه كائن مركب أو جملة مؤلفة، فالقوة ترتفع بالإنسان وتجعل منه كائناً أخلاقياً مسؤولاً ينفصل عن بقية الأشياء بهذا الجانب بصورة جذرية. أما عند معمر فالإنسان أصلاً كائن واحد يمتلك القوة بذاته شأنه شأن بقية الأجسام الأخرى. هذه القوة ليست خاصة بالإنسان فقط بل هي خاصية الأجسام عموماً التي تقدر بهذه القوة على أن تنتج أعراضها أو تحقق بها ماهو موجود أصلاً بالقوة. وهذا لا ينفي بطبيعة الحال التميز الأخلاقي عند معمر بوصفه خاصة إنسانية، فالاختيار أساسي عند الإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً، ولكن هذا الاختيار هو ناتج الإرادة التي تخلقها القدرة، وليس مجرد مرادف للإرادة. فإذا كانت القدرة هي خاصية كل الأجسام بما فيها الإنسان فإن مايميز الإنسان هو خلقه لإرادته التي يصبح بها كائناً أخلاقياً مختاراً. وهو أمر يختلف عن بقية المعتزلة الذين ميزوا الإنسان بالقدرة المخلوقة فحسب، ذلك أن القدرة عندهم لا تمتلكها بقية الأجسام أساساً.

مع نهايات القرن الثالث الهجري تبلورت الكثير من قضايا المعتزلة على يد الجبائيين وخصوصاً الجبائي الأب الذي أصبحت أفكاره فيما بعد الممثل الرسمي للاعتزال. وقد تقلص مع هذا التبلور التنوع الهائل في آراء المعتزلة الذي شهده القرن الثالث، خصوصاً النصف الأول منه. ولم يقتصر الأمر على إسهام أبي علي فقط في بلورة آراء المعتزلة والتخفيف من تنوعها بل ساهم المؤرخون كذلك في اعتبار أبي علي الممثل الرسمي للاعتزال مع إغفال تام أو شبه تام أحياناً لكل الآراء الخصبة التي عرفتها المدرسة قبله. ويعود تأكيد الدارسين على فكر أبي علي الجبائي إلى الموسوعة الضخمة التي تم اكتشافها في الستينيات من القرن العشرين والتي يدافع فيها صاحبها القاضي عبد الجبار عن آراء أبي علي وابنه أبي هاشم.

مع أبي علي الجبائي فقط يصبح الفعل الذي يؤديه الإنسان مرادفاً لمفهوم الخلق، ويصبح الإنسان خالقاً لأفعاله. إننا لا نرى قبل أبي علي من استخدم مفهوم الخلق للتعبير عن الفعل الإنساني، رغم اتفاق المعتزلة على حرية الفعل الإنساني وعلى تأثيره أيضاً. لقد

---

(160) البغدادي، أصول الدين، ص. 139 & الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 54-55.

(161) الأشعري، مقالات، ص. 318.

كان الجبائي في ذلك حصيلة فكر الاعتزال ذاته، بعد أن طرح هذا الفكر عدة مسائل في مسيرته العقلية، ولكن التركيب الذي أنشأه الجبائي كان خاصاً به وحده أيضاً.

إن وصف الجبائي للفعل الإنساني بأنه فعل خلاق، بالإضافة للقاعدة المعتزلية الشهيرة: لامقدور بين قادرين، يحيلانا حتماً إلى مسألة المعدوم، ذلك أن الفعلين الإلهي والإنساني خلاقان وبالتالي قادران على الإحداث، وطالما أن المعدوم عند المعتزلة هو المعلوم والمقدور، وطالما أن الفاعل هو دائماً فاعل قاصد وعالم بفعله فإن الاستطاعة الإنسانية تصبح قادرة على إيجاد معدوم، أي معلوم ومقدور لتلك الاستطاعة.

يميز عبد الجبار بين الأعراض التي تنتجهم أو تصنعهم الجملة ذاتها وبين الأعراض التي تحتاج إلى قوة مؤثرة خارجية لتوجد، ويقول إن الأفعال على نوعين: إحداها يدخل جنسه تحت مقدورنا، والآخر لايدخل جنسه تحت مقدورنا. وبالنسبة للثاني، الذي لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فهناك ثلاثة عشر نوعاً، إحد عشر نوعاً منها هي أجناس الأعراض التي لا تخضع لتأثير الاستطاعة الإنسانية، ولا تملك هذه الاستطاعة قدرة عليها أبداً، هذه الأجناس الأحد عشر هي الألوان، الطعوم، الروائح، الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة، الحياة، القدرة، السهو، النفرة. الجواهر كذلك لاتدخل تحت الاستطاعة الإنسانية وكذلك عرض الفناء الذي ينتمي إلى الفعل الالهي ونستدل عليه بالسمع وليس بالعقل. هذه الأعراض مثلها مثل بقية الأشياء الأخرى محدثة إلا أنها ليست محدثة بالقدرة الإنسانية ولايمكن أن تكون أفعالنا، بل يجب أن تكون من أفعال الله. أما أجناس الأعراض التي تأتي تحت تأثير القدرة الإنسانية فهي عشرة أجناس تنتمي إلى أفعال الجوارح وأفعال القلوب. الأفعال الخمسة للجوارح هي: الأكوان، الاعتماد، التأليف، الأصوات والآلام. أما أفعال القلوب الخمسة فهي: الاعتقادات، الإرادات، الكراهات، الظنون، والأنظار (جمع نظر)، ولايمكن الاستدلال بها ولا بشيء منها على الله.[162] ذلك أن الإنسان قادر على إنتاج العلم بالنظر، فالعلم الاستدلالي ينتمي إلى جنس الاعتقادات التي تقع تحت استطاعتنا، أما العلم الضروري (العقل) فهو لا يقع تحت قدرتنا وإنما يكون من خلق الله.

نلاحظ إذن أن المعتزلة قد منحوا الاستطاعة الإنسانية قدراً من القوة القادرة على التأثير وإنتاج الأشياء، ولم يقتصروا على الفعل الأخلاقي فحسب، بل إن العلم والاعتماد والنظر (العلم) والتأليف والأصوات والاعتقادات والظنون والأكوان كلها من إنتاج

---

(162) عبد الجبار، شرح الأصول، ص. 90.

الاستطاعة الإنسانية ذاتها، الأمر الذي لم يوافق عليه الأشاعرة، واعتبروا أن العلم مثلاً مقارن للنظر بحكم العادة التي أجراها الله في خلقه. هذا الاعتراف من قبل المعتزلة بالاستطاعة الإنسانية يؤكد على أن القوة في العالم يمكن توزيعها على أكثر من فاعل واحد. الله والإنسان كلاهما مريد وقاصد وحي وبالتالي يملكان القدرة على الفعل، بل ويتشاطران القوى الموجودة بالعالم بينهما. الأمر الذي يمهد لانطولوجيا توزع القوى في العالم، مع وجوب التذكير بأن الاستطاعة الإنسانية هي عرض يخلقه الله في الإنسان عند المعتزلة البصريين، ولكنه يستقل بعد ذلك بذاته ليصبح فاعلاً ومؤثراً.

وإذا عدنا للجبائي الأب نجد أن الموقف الانطولوجي أصبح مصاغاً عنده بوضوح أكبر، إن القدرة الإنسانية (الاستطاعة) هي العلة القائمة بالفاعل والسابقة على قيام الفعل، والتي بها يتم انجاز الفعل والذي لن يكون لولاها. وكان من جعل القدرة علةً للفعل ما دفع الجبائي إلى رفض اعتبار القدرة مقارنة للفعل في لحظة الفعل، فأسبقية القدرة على الفعل واعتبارها علة له يجعل من الممكن المحافظة على تعالي الفاعل الإنساني بوصفه كائناً أخلاقياً.

إن الممكن في حقيقته كممكن يتعلق بالقدرة التي تحدثه، قدرة الفاعل القاصد والمريد والعالم. وفي الوقت الذي يمكننا فيه أن ننكر على المتكلمين اعتقادهم بوجود بالقوة أو قوة كامنة بالأشياء بالمعنى الأرسطي، إلا أنه لا يمكننا إنكار إيمانهم بالقدرة الإنسانية على إحداث الأشياء، تلك القدرة المريدة والقاصدة والعالمة. إن الفاعل غير العاقل، غير المريد والقاصد، لايملك أي كمون أو وجود بالقوة، إنما هو كائن منجز وتام في أي لحظة معطاة من وجوده. إنه موضوع للفعل وليس فاعلاً بذاته، أو بمبدأ داخلي فيه، إنه مقدور عليه من فاعل قادر، إلهي أو إنساني.[163]

لقد قال الجبائي إن الفاعل هو علة وجود فعله، ولم يقل إن الفاعل الإنساني هو علة وجود الأشياء الوحيدة، وهو بذلك قد أعطى الممكن (المعدوم) نوعاً من الوجود بالقوة المستقل عن استطاعة الفاعل، فالقول إن الممكن مرتبط بالفاعل الإنساني بوصفه علته، يجعل من الفاعل الإنساني خالقاً بصورة مطلقة، مستقلة عن أي علة أخرى، وهذا مستحيل على الجبائي أن يجعل من الفعل الإنساني العلة الوحيدة في وجود الموجود، وفي الحقيقة فإن هذا كان مستحيلاً على الفكر الإسلامي كله. كان الجبائي يقول إن الفاعل هو علة

(163) ولا يخفى أن المتكلمين (ربما باستثناء العلاف) كانوا يخشون تحديد قدرة الله بحدود علمه فقط، لان العلم يمثل محتوى ثابت في حين أن القدرة لا متناهية وهذا ماجعلهم يترددون في قبول فكرة المعدوم التي صاغها الشحام في البداية، إلى أن جاء الجبائي وثبت فكرة المعدوم هذه.

وجود الشيء، بمعنى إظهاره للوجود وجعله حاضراً في العالم، ولكن ليس وجوده التام كما هو. إن الموجود لا يملك وجوداً بذاته، بل إن كينونته تكمن في كونه معلوماً، ينتمي إلى عالم وهو الله ومقدوراً ينتمي لقادر هو الله. وطالما أن القادر والعالم هو الله فالوجود مؤسس على الإرادة الحرة له. لقد كانت نظرية الجبائي بارعة في صياغتها ولكنها أدخلت في النظام الكلامي فكرة أن الفاعل هو الموجد.(164)

إن إشكالية الأشعري تختلف عن إشكالية المعتزلة، ففي حين حاول المعتزلة جعل الاستطاعة التي خلقها الله في الإنسان مستقلة ويتصرف فيها الإنسان بحرية بوصفها قدرة يستطيع بها القيام بفعل أو ضده أوتركه، فإن إشكالية الأشعري تمثلت في محاولة الإجابة عن سؤال: كيف يمكن للقدرة الإنسانية أن تبقى مشمولة في قدرة الله ولا تستقل عنها وفي نفس الوقت تؤثر في فعلها، ذلك أن الله هو الخالق الوحيد للموجودات، ولكن في الوقت نفسه لا ينسى الأشاعرة أن يحافظوا على دور ما للفعل الإنساني.

لقد تركز هجوم الأشعري على أستاذه الجبائي على مفهوم هذا الأخير عن القدرة بوصفها خلاقة. فالجبائي رغم اعترافه بأن الاستطاعة الإنسانية مخلوقة من الله إلا أنه اعترف لها بالمقابل في الخلق والإبداع.(165) وجعل الجبائي من القدرة الإنسانية فاعلة وحرة وخلاقة ومستقلة عن مصدرها الإلهي، ومن أجل ذلك تمسك بمبدأ أسلافة المعتزلة (لا يقع مقدور بين قادرين)، ولكن رغم بلورة الجبائي لمفهوم القدرة ودفعه له لأقصى حد ممكن، إلا أنه تجاوز النظام الكلامي في مسألة أساسية وهي التي تقوم على مبدأ شمول القدرة الإلهية وعلى أن كل شيء في الوجود يجب أن يكون مشمولاً بها بوصفها القدرة الوحيدة في الوجود.

حاول الأشعري تقديم إجابته بطريقة سهلة وبسيطة، فقد اعتبر أن القدرة الإنسانية عرض مثلها مثل أي عرض آخر مخلوقة من الله، وطالما أن هذه القدرة مخلوقة من الله فإن الله ببساطة هو خالق الفعل الحاصل بهذه القدرة بوصفه الخالق المباشر للقدرة. ولكن هذا لا يعني أن الأشعري ينكر الفاعلية الإنسانية، أو ينكر العلل الطبيعية. ولكن لأن العلل الطبيعية لا تدخل في نقاش المتكلمين حول القدرة فإن الأشعري لا يناقشها.(166)

إن الإنسان فاعل للفعل بقدرته وبالتالي فإن الإنسان هو العلة الحقيقية للفعل، ولكن

---

(164) R. Frank, Remarks on the Development of the Kalam, Atti Del Terzo Congersso Di Studi Arabi E Islamici, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1967, p. 326.

(165) الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 63.

(166) R. Frank, The Structure of Created Causality According to Al-Ash'ari, Studia Islamica, vol. 25 (1966), p. 26.

الإنسـان مـخلوق بكليتـه من الله، الأمر الـذي يعني بالنسبـة للأشعـري أن الإنسـان وكل مايصدر عنه هو من خلق الله. ولكـن رغم ذلك فإن الله لا يقوم بالفعل عوضاً عن الإنسان أو أن الإنسان مقصى كـلياً من الفعل، وإنما الفعل يعود للفاعل بالتأكيد، طالما أنه هو من قام به، إلا أن وجوده كفاعل قادر من جهة و وجود الفعل الذي يقع منه من جهة ثانية، كلاهما يحدثان في الوجود من خلال الفعل الإلهي الخلاق. ويجب أن نتنبه هنا أنه في الوقت الذي يؤكد فيه الأشعري على شمول القدرة الإلهية وتضمنها للقدرة الإنسانية وما ينتج عنها لا نجد أنه يتحدث عن الإرادة الإنسانية التي تتصل بمسألة الحرية.

إن مايمكن تسميته فعل حر أو إرادة حرة عند الأشعري هي التي يطلق عليها اسم الفعل المكتسب، والاكتساب هو العلاقة التي تقوم بين الفاعل صاحب القدرة وبين فعله، فلفظ الاكتساب يرسم تمييزاً مهماً بين الأفعال التي قام بها فاعل معين وبين الأفعال التي لم يقم بها فاعل وبقيت دون أن يكسبها أحد.

يتسع مفهوم الاكتساب عند الأشعري ليدل على معان كثيرة، فهو يعني عنده كسب الإنسان للقدرة التي يخلقها الله فيه، كما يعني العلاقة بين القدرة المخلوقة وبين الفعل. والمعنيان يميزان القدرة الإنسانية عن القدرة الإلهية، لأن الله لا يدخل في علاقة مع القدرات التي يخلقها في البشر ولا مع الأفعال التي تصدر عنهم، إذ أنه من المستحيل أن يسمى الله بأنه محبّل النساء رغم أنه هو الذي يسبب فعل الحبل (الحمل).[167] فالله يخلق الفعل في شيء آخر ولا يقوم به مباشرة، وكأن الفعل الإنساني هو وسيط يمر عبره الفعل الإلهي.

وبالنسبة لعلاقة الاستطاعة الإنسانية بالفلسفة الذرية فإن الأعراض عند المتكلمين، كما مر معنا، لا تبقى أكثر من زمن واحد، فوجودها عارض في المحل الذي تقوم فيه، والاستطاعة بوصفها عرضاً لاتخرج عن هذا المبدأ، ولكن ثمة اختلاف ينشأ هنا بين المعتزلة والصفاتيين عموماً، فالمعتزلة أخذوا بالمبدأ الذي يقر باستمرار الاستطاعة كعرض أكثر من زمن واحد: الزمن الأول، زمن وجودها، والزمن الثاني، زمن حصول الفعل بها، وذلك من أجل أن يتفق هذا مع مبدئهم أن القدرة تسبق الفعل،[168] وقد اتفق في بقاء عرض الاستطاعة من المعتزلة أبو الهذيل وأبو علي الجبائي، وقد اتفقت معهم فرقة الكرامية التي أقرت ببقاء عرض الاستطاعة، طالما أن الله أوجده بقوله كن فهو باق إلى

---

(167) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. 110.

(168) الأشعري، مقالات، ص. 232.

أن يقول له الله: افن. (169) أما الأشاعرة والصفاتيون عموماً فلم يقبلوا بوجود الاستطاعة إلا لحظة واحدة هي زمن وقوع الفعل، وقد كان هذا تبريراً لنظريتهم التي تنص على أن القدرة مقارنة للفعل أي تحصل في زمن الفعل ولا تسبقه، وهذا ماأخذ به ليس الأشاعرة بل قبله كذلك الفقهاء والمحدثون والماتريدية، (170) إذ بهذا التصور يتم ضمان شمول القدرة الإلهية وعدم استقلال القدرة الإنسانية عنها. لقد حدد الأشعري وجود القدرة في الفاعل في لحظة وقوع الفعل فقط وبذلك أصبحت القدرة عنده صفة مخصصة لوقوع شيء محدد من الفعل، إذ في اللحظة التي يقع فيها الفعل يخلق الله في الفاعل استطاعة يتم بها وقوع الفعل، وبالتالي لا تصلح الاستطاعة للضدين، أي إن الاستطاعة التي خُلقت للمعصية تكون للمعصية والتي خُلقت للطاعة تكون كذلك.

إن قدرة الإنسان أو استطاعته ليست هي ذاتها قدرة الله، فالله عندما يخلق القدرة في الإنسان تصبح ملكاً للإنسان، إذ بواسطتها يقوم الإنسان بالفعل ويكسب نتائجه، وإن كانت هذه الملكية للاستطاعة مختلفة عن رأي المعتزلة بها، والاختلاف يتعلق هنا بدرجة استقلالية الاستطاعة وبتعلقها. فالأشاعرة والماتريدية أكدوا على أنها تتعلق بما هو موجود، أي مخلوق من الله، بينما قال المعتزلة بتعلقها بالمعدوم، وبالتالي تصبح الاستطاعة قدرة على إيجاد المعدوم. (171)

---

(169) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، ص. 547.

(170) يميز أبو منصور الماتريدي بين نوعين من أنواع الاستطاعة: الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب وصحة الآلات، وهذا النوع يتقدم الفعل، وهي استطاعة يملكها كل الناس ولايكون الفعل إلا بها، وهي من نعم الله، وهي التي تُعَرَّف بأنها "التهيؤ لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار"؛ والقسم الثاني هو العرض الذي يخلقه الله في الحيوان ليفعل به أفعاله الاختيارية، وهذا النوع يكون مع الفعل وليس قبله، أو هو ليس إلا للفعل، وهو علته. وكما هو معروف فإن الأشاعرة لم يتحدثوا عن النوع الأول من الاستطاعة المرتبط بسلامة الأسباب والجوارح، بل عن الاستطاعة بوصفها عرضاً يخلقه الله في الإنسان. وقد كان الاختلاف الرئيس داخل هذه المدارس يتعلق بسؤال فيما إذا كانت الاستطاعة المخلوقة (العرض/ المعنى)، تصلح لفعل الضدين أم لا تصلح، وقد أنكر الأشاعرة صلاحيتها للضدين، في حين تردد أبو منصور الماتريدي ومال أكثر إلى القول بعدم صلاحيتها للضدين، أما الفقيه أبو حنيفة فقد أكد صلاحية هذه الاستطاعة للضدين، الأمر الذي بفتح باباً للحرية الإنسانية عند أبي حنيفة. انظر، أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ص. 256-86، لله أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، ج. 2، ص ص. (الكلام في الاستطاعة) ص. 541 وما بعدها.

(171) إن القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل عند المعتزلة ولم تكن مع الكافر قدرة الإيمان سابقة على الإيمان، لكان الأمر له بالإيمان محالاً، لما فيه من تكليف مالايطاق، وهو قبيح في بديهة العقول، فإن من أمر عبده المُقعَد بالعدو وعبده الأعمى بالنظر كان سفيهاً خارجاً عن الحكمة، فإذاً القدرة لاتتعلق بالموجود بل بالمعدوم، فأما إذا كانت القدرة مقارنة للفعل فهي متعلقة بالموجود. انظر، النسفي، تبصرة الأدلة، ج. 2، ص. 545.

يعتقد بعض الباحثين أن الجدل الذي دار في الإسلام حول فيما إذا كانت القدرة تسبق الفعل أو تقارنه هو جدل كان قد مارسه الميغاريون قبل ذلك. [172] ولكن مع ذلك لا يجب الذهاب في هذا التأثير إلى حد الاعتقاد أن القدرة الإنسانية هي وجود بالقوة على الطريقة الأرسطية. إن النظام الرئيسي للمتكلمين المسلمين، أشاعرة ومعتزلة، باستثناء معمر والنظام، يعارض المفهوم الأرسطي عن الوجود بالقوة، والمعتزلة مثل الأشاعرة يؤمنون أن القدرة هي عرض وبالتالي فهي جزئية وتتعلق بالفاعل المريد والقاصد. ورغم أن المعتزلة ذهبت إلى أن القدرة تتوفر قبل الفعل وأن الفاعل يحتفظ بحقه في الحرية والمبادرة إلا أنها ليست وجوداً بالقوة عندهم. لقد كان الأشاعرة والمعتزلة ميغاريون بامتياز، وكان الأشعري في قوله أن القدرة مقارنة للفعل وتحصل لحظة وقوع الفعل أكثر انسجاماً مع أساسيات الفكر الكلامي ومقدماته.

يعتقد الباحثون خطأً أن الأشعري كان محافظاً في موقفه من الفعل الإنساني، وان رأيه بشمول القدرة الإلهية يلغي السببية في العالم أو على الأقل يجعل منها مسألة شكلية، ولكن هذا الرأي ليس دقيقاً على المستوى المعرفي، كما سنفصل.

لقد استدل الأشاعرة والماتريدية على أن القدرة والفعل الصادر عنها هما من خلق الله بالآية القرآنية "والله خلقكم وما تعملون" (27: 94-96) وهي نفس الآية التي تظهر عند ابن حنبل[173] والبغدادي في أصول الدين[174]. لقد استخدمت هذه الآية بتوسع من قبل المحافظين المسلمين وذلك من أجل البرهنة على أن القدرة الإلهية شاملة. وتأتي نظرية الأشعري في سياق لا تجرد فيه القدرة الإنسانية من الفعل ولا تحمله مسؤولية الخلق والإحداث في الوقت ذاته. إن ما تقصده هذه النظرية هو أن الفعل الصادر عن القدرة هو العمل وليس الأشياء المادية. فالله عند الأشاعرة والماتريدية هو الفاعل والمخترع الحقيقي للأشياء، أما الفاعل الإنساني فلا يستطيع إيجاد الموجود في كليته، فاستطاعته أساساً مخلوقة، وهذه الاستطاعة لا تستطيع سوى الاكتساب و ليس الإيجاد. إن القول إن فاعلاً ما هو كافر لا يعني أن هذا الفاعل قد خلق الكفر بصورة مستقلة عن الله، إن فعل الكفر قد تم باستطاعة الكافر ولكن الكفر ذاته قد خُلق بقدرة الله. ونفس الأمر ينطبق على الحركة، فالفاعل الذي يتحرك لايعني أنه خلق الحركة وأحدثها، ولكنه تحرك فحسب أما الحركة ذاتها فهي من خلق الله، ولا يختلف الأمر هنا بين الحركة الاضطرارية أو

---

(172) Frank, Remarks, p. 30.

(173) ابن حنبل، الرد، ص. 29.

(174) البغدادي، أصول، 135.

الاختيارية. [175] وإذا أضفنا إلى ذلك رفض الأشعري لنظرية أستاذه الجبائي الذي كان يقول إن الشيء يملك في ذاته كينونة غير تلك التي تمثل وجوده، مقابل مايعتقده الأشعري أن وجود الشيء وهويته أمر واحد، يصبح تصوره للقدرة الإنسانية مفهوماً، فالتأثير الذي تحدثه القدرة الإنسانية لا يصل عند الأشعري إلى حد إيجاد الموجود في كليته، بينما كان الجبائي يرى أن القدرة تحدث وجود الشيء الذي هو ثابت وكائن في العلم قبل وجوده لأن هويته غير وجوده.

إن نظرية الكسب لم يقدمها الأشاعرة بصيغة واحدة، فقد عمل مفكروهم على تطوير هذه النظرية باستمرار ولم تقتصر في مضمونها على صيغة أستاذهم الذي كان مهموماً بتفسير كيفية كسب الإنسان لأفعاله وبالتالي استحقاقه للجزاء والعقاب، مع إنكاره لتأثير القدرة في الفعل. [176] لقد تجاوز الأشاعرة اللاحقون صيغة أستاذهم وحاولوا تفسير نظرية الكسب على أساس فكرة تأثير القدرة الإنسانية في الأشياء، ومن الواضح أن النقاش الأشعري حول تأثير الفعل الإنساني في الأشياء كان يتم تحت ضغط وتأثير المعتزلة، الذين كانوا يقولون بأنه لا وجه لنسبة الفعل إلى مكتسبه غير إحداثه له. [177].

يقدم لنا عبد القاهر البغدادي مثالاً موحياً حول علاقة القدرة الإلهية بالقدرة الإنسانية المخلوقة، بعد أن يعترف باختلاف الأشاعرة في تفسير نظرية الكسب، فيقول إن بعض الأشاعرة فسّر نظرية الكسب بمثال رفع حجر كبير، إذ قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفرداً به، وإذا اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول الحمل بأقواهما دون إغفال دور الضعيف في الحمل. كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله، لأن وجود الأشياء على الحقيقة يكون بقدرة الله، دون أن يخرج الفاعل الإنساني من كونه فاعلاً. [178].

إن إشكالية الأشاعرة كانت تتمثل في تحقيق ثنائية صعبة: التأكيد على شمول القدرة الإلهية وانفرادها بالخلق من جهة، والاعتراف من جهة أخرى بالقدرة الإنسانية وبدورها في الفعل من جهة ثانية، ذلك أنه بدون الاعتراف بتأثير الاستطاعة بالفعل الصادر عنها يصبح الاعتراف بالاستطاعة الإنسانية أمراً لا معنى له. [179] وهذه الثنائية تختلف عن موقف الجبريين الذين لم يهتموا سوى بتأكيد شمول القدرة الإلهية فقط. لقد كان هناك

---

(175) الأشعري، اللمع، 21-116.

(176) الشهرستاني، ج. 1، ص. 76.

(177) البغدادي، أصول الدين، ص. 133.

(178) البغدادي، أصول الدين، ص. 133-4.

(179) الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 77.

بعض المحافظين من الحنابلة والفقهاء الذين نحو منحى التأكيد على القدرة الإلهية فحسب، ولكن الأسماء الكبيرة عند الأشاعرة كانت مهمومة بإشكالية أخرى، هي العلاقة بين القدرتين الإنسانية والإلهية، وهذا على أية حال أقرب لروح الفكر الأشعري. إن مثال رفع الحجر يشير إلى هذه الإشكالية التي تريد أن تصل إلى حل يعترف بالقدرتين معاً مع إعطاء القدرة الإلهية أرجحية من حيث القوة و الشمول.

يتفق الباقلاني (ت. 403/ 1013) مع أستاذه الأشعري على أن الاستطاعة الإنسانية بوصفها قدرة مخلوقة من الله لا تصلح للاختراع والإيجاد، ولكن التأثير عنده لا يقتصر على الخلق فقط، إذ هناك جوانب أخرى لتأثير الاستطاعة الإنسانية، تقع وراء الحدوث أو الإحداث. ويبدو الباقلاني هنا مقتنعاً بقسمة الأشياء بين جانبها الكلي وجانبها المعين والمخصص، فما هو كلي ينتمي إلى القدرة الإلهية بوصفها الخالقة والمخترعة له، وماينتمي إلى مفردات هذا الشيء الكلي ينتمي إلى الفعل الإنساني. فالحركة مثلاً بوصفها حركة هي من خلق الله، ولكن هذه الحركة تشمل عدداً لا متناهياً من أشكال مخصوصة، مثل القيام والقعود والمشي، . . ، وهذه الأشكال المخصوصة يحددها الفعل الإنساني ذاته. إن القيام والقعود هما تحديدات إنسانية لفعل الحركة العام الذي أوجده الله. إذن هناك أثر للقدرة الإنسانية الحادثة، وأثرها هو الحالة الخاصة، أي جهة ما من جهات الفعل التي تحصل من تعلق القدرة الحادثة بالفعل. وهذه الأفعال المتعينة هي المقابلة للثواب والعقاب. وعلى هذا الأساس فإن الفعل الإلهي يختلف تماماً عن الفعل الإنساني، إذ لا يجوز أن يضاف إلى الله ما يضاف إلى الإنسان، ولا يجوز أن يضاف إلى الإنسان مايضاف إلى الله. إن الموجود من حيث هو موجود لا يوصف بما يستحق المدح أو الذم، ولكن تعينات الفعل هي التي تستحق ذلك، فالحركة بكليتها أو بإطلاقها حسب لفظ الباقلاني، هي شيء لا يستحق المدح والذم، أما أن تكون هذه الحركة صلاة أم سرقة، هي ما يستحق الثواب أو العقاب.[180].

يقدم الجويني حلاً آخر لهذه المشكلة، إذ يربط القدرتين الإلهية والإنسانية ربطاً سببياً، ليس على أساس الكلي والمتعين، كما هو الأمر عند أستاذه الباقلاني، ولكن على أساس تفريع القدرة المركزية الإلهية إلى قدرات مضافة إلى البشر. إن الأفعال تنتمي إلى القدرة الإنسانية حقيقة، ولكن ليس على أساس أن القدرة الإنسانية هي قدرة على الخلق

(180) الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص ص. 77-8؛ لا يستخدم الباقلاني لفظي الكلي والمفرد، ولكنه يستخدم لفظي المطلق والمخصوص. فالحركة من حيث هي حركة، يسميها الحركة مطلقاً، أما الأفعال المحددة كالقيام والقعود والصلاة فهي الحركة على هيئة مخصوصة.

والإبداع والاختراع، لأن الاستطاعة الإنسانية بالتحليل الأخير عند الجويني ليست مستقلة بذاتها. إن الفعل الإنساني يستند في وجوده على القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر، تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب نسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر.. حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغني على الإطلاق.[181]

إذن نجد الأشاعرة قد اجتهدوا في إيجاد صلة فلسفية بين القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية، وقد قدموا حلولاً خلاقة لهذا لأمر، إلا أنهم كانوا مجمعين على أن القدرة الإنسانية بذاتها ليست قادرة على الإحداث والإيجاد، ولكنها مؤثرة بوصفها امتداداً للقدرة الإلهية ذاتها، سواء كان هذا الامتداد هو من نوع تعيينات للفعل الكلي أو من نوع السلسة السببية التي تصل بين القدرتين، أو مشاركة القدرتين في أداء فعل محدد، كمثال حمل الحجر.

إن ماكان يهم الأشاعرة في نقاشهم هو الترتيب والنظام الانظولوجي للأشياء وكيفية اندراج هذه الأشياء كلها في مفهوم واحد للقدرة، وبالتالي تحديد مكانة الاستطاعة الإنسانية في هذا الترتيب بوصفها واحدة من أسباب هذا النظام. هذا الترتيب يندرج كله تحت مبدأ واحد من القدرة هو القدرة الإلهية التي تتوزع بأشكال متنوعة في العالم، فكل شيء في العالم هو أثر من القدرة الإلهية، وهذه الآثار تصبح بدورها فاعلة عندما تنتقل إليها القوة المركزية، ولكن رغم انتقال القدرة الإلهية إليها، كمثال الاستطاعة الإنسانية، فهي تبقى واسطة للقدرة الإلهية وأداة نقل لها، أكثر من كونها فاعلة بذاتها ومستقلة عن القدرة الإلهية.

5-1- نظرية التولد والفاعل الطبيعي

تؤشر نظرية التولد التي قال بها المفكر المعتزلي بشر بن المعتمر (ت. 210/ 825)[182] والتي بدأ ذكرها مع أبي الهذيل العلاف، على طموح المعتزلة في الإقرار بوجود قوى فاعلة في العالم إلى جانب القدرة الإلهية، ورغم تعدد الاستخدامات والتأويلات لنظرية التولد إلا أن هذه النظرية بقيت في النهاية مرتبطة بمبدأ مهم وهو مبدأ التأثير، أي هل أن التأثير الناتج عن الفاعل الإنساني يعود أمره إلى هذا الفاعل أم لا؟ وقد توزعت إجابات المعتزلة على هذا السؤال بين من قصر عملية التأثير على الفاعل الإنساني فقط ونفاه عن موجودات الطبيعة وهؤلاء هم غالبية المعتزلة، وبين من مدَدَ مفهوم التأثير ليشمل حتى موجودات

---

(181) الشهرستاني، سابق، ص. 78.

(182) الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 53.

الطبيعة. ويبدو أن نظرية التولد قد نشأت أساساً على أرضية مفهوم الفعل الإنساني وبالتحديد على أرضية السؤال حول فيما إذا كانت الأفعال التي تقع من الإنسان تعود مسؤوليتها عليه مباشرة أم أن المسؤولية يصبح لها معنى آخر إذا كان الفعل قد وقع أو تولد عبر وساطات جعلت منه فعلاً غير مباشر. ولكن يبدو أن مسألة التولد قد امتدت ليشمل النقاش فيها السؤال المتعلق بالأسباب والمسببات كما تؤكد لنا نصوص الأشعري في المقالات، كذلك فإن هذه المسألة قد شملت التولد التناتج عن الأفعال الطبيعية، إذ يحكي الأشعري عن الجبائي أنه كان يعتقد بأن الحجر إذا وقف في الجو ففيه حركات خفية تولد انحداره بعد ذلك وان في القوس الموتّر حركات خفيات تولد قطع الوتر إذا انقطع وفي الحائط حركات خفية يتولد عنها وقوعه.[183].

إن أول ما يفتتح به عبد الجبار حديثه عن الفعل في الجزء التاسع من موسوعته "المغني في أبواب التوحيد والعدل" هو الإشارة إلى الاختلاف الحاصل بين أبناء مدرسته حول فيما إذا كان مفهوم الفعل يتعلق بالإرادة الإنسانية فقط، أم بإرادته وطبعه؟. ووفقاً له فقد ذهب بعضهم إلى القول إن العبد يفعل حقيقة وإن فعله هو الإرادة، وإن ماسوى الإرادة ينتمي إلى الطبع وهذا قول ثمامة بن الأشرس والجاحظ. وأضاف إلى أن ثمامة قال إن الفعل الذي يقع بدون إرادة هو فعل لا فاعل له، وإن هذا الفعل الذي يقع بغير الإرادة الإنسانية "ربما انه فعل الله، بمعنى انه طبع الجسم طبعاً يقع منه ذلك، وربما قال إنه فعل الجسم طباعاً".[184] ويقترب مُعمّر بن عباد السلمي أكثر في هذا الأمر فيقول: "ماوجد في حيز الإنسان فهو فعله، وماجاوز حيزه فهو فعل ماوجد فيه طباعاً وكذلك كان يقول في سائر مايفعله تعالى إنه فعل الجسم لطبعه". ويؤكد ذلك النَظّام الذي كان يقول: "كل ماجاوز حيز الإنسان فهو فعل الله جل وعز بإيجاب الخلقة، بمعنى أنه تعالى طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقاً".[185].

الفعل إذن عند هؤلاء المفكرين نوعان: فعل يحدث بالإرادة وهو فعل مؤثر عند كل المعتزلة إجمالاً، وفعل يفعله الشيء الموات (الجماد) والذي هو فعل مؤثر أيضاً ولكن تأثيره حاصل بإيجاب الخلقة أو بالطبع الذي أودعه الله فيه فجعله به فاعلاً.

الغالبية من المعتزلة لم تعترف بالفعل المؤثر إلا للإنسان، وهذا موضع الحديث عن التولد عند المعتزلة، لأنه الوحيد الكائن المريد في العالم المخلوق، ذلك أن الفعل

---

(183) الأشعري، مقالات، ص. 412+413.

(184) عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، ج. 9، ص. 11.

(185) سابق، ص ص. 11-12.

والإرادة عند هؤلاء متلازمان، كما مر معنا. أما الأجسام التي لاتمتلك إرادة فهي غير فاعلة، بل إن نظرية الطبع كلها بالنسبة لهؤلاء غير معقولة. يقول أبو الهذيل العلاف: "إن المتولد هو من فعل الإنسان حلَّ في بعضه أو في غيره، وان الموات لايجوز أن نثبت له فعلاً لاطبعاً ولا اختياراً". (186) ويؤكد على هذا الموقف أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، أبرز مفكري المعتزلة اللاحقين، ذلك أن القول بالطبع عندهما "لايعقل وهو باطل"، ولا يقع الفعل إلا من قادر. ولايجوز عندهما توليد المُسَبَّب الواحد عن سببين. (187) أي أن إنكار الطبع عند الجبائيين يخضع لنفس المنطق الذي تم فيه إقرار الفاعل الإنساني، فطالما أن الفعل لايقع إلا من قادر واحد، الله أو الإنسان، كذلك المُسَبَّب الطبيعي لا يقع إلا من سبب واحد، إما الله أو الشيء، وطالما أن الله هو خالق الأشياء فأفعاله وما يصدر عنها لاتكون إلا عنه وعن فعله وليس عن فعل الأشياء ذاتها.

إن هذا الخط من التفكير الذي يمتد من أبي الهذيل وحتى الجبائيين والذي ينفي قدرة الأشياء على الفعل بطبائعها استمر نشطاً عند تلاميذ الجبائيين، كالقاضي عبد الجبار والنيسابوري والطبقة الأخيرة من المعتزلة، إذ أنه بالنسبة لهؤلاء (الطبع غير معقول) والفعل لا يصدر إلا عن كائن حي، مريد وقاصد.

ويذهب عبد الجبار للتنظير لهذا الموقف الذي ينفي الطبع وفعله من خلال مناقشة حيثيات هذا النفي، فيعتبر أن العلاقة بين السبب والمُسَبَّب علاقة غير ضرورية ولا متلازمة إلا في حال القادر، الله، أما ما عدا ذلك فليس هناك من وجوب بين السبب والنتيجة "ولذلك قلنا إن السبب في الحقيقة لايوجب المُسَبَّب، وإنما كان وجوده عند وجوده من جهة القادر، وليس كذلك الطبع لو كان معقولاً، لأن إيجابه لما يوجبه لا يرجع إلى اختيار مختار على وجه." (188).

ويؤكد هذا الموقف المفكر المعتزلي أبو رشيد النيسابوري الذي ينكر الطبع بشدة ويعتبره مناقضاً للعقل، وهو في ذلك يشترك مع المعتزلة البصريين والأشاعرة، لدرجة أننا نجد في إنكار الطبع عنده تشابهاً شديداً بينه وبين المفكر الأشعري الباقلاني، الذي أوردنا رأيه في الطبع. يقول النيسابوري: "والذي يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غير معقول، وأنه تعالى قادر على أن ينبت من الحنطة، وهي على ماهي عليه، شعيراً، ويخلق من نطفة

---

(186) سابق، ص. 12.

(187) سابق، ص. 14.

(188) سابق، ص. 48.

الإنسان أي حيوان أراد، ولانقول انه يخلق الإنسان من الطبائع الأربع، ولا من أصول غيرها. "(189).

وهذا الموقف من إنكار الطبائع قد جعل بعض المتكلمين يذهبون إلى حدود متطرفة في هذا الأمر إلى درجة أصبح العالم معهم حالة عبثية لا يستطيع فيها الإنسان تقرير أي شيء ولا معرفة أي شيء. يروي عبد الجبار أن صالح قبة(190) كان يُجيز أن تقرب النار من الحطب اليابس ولا تحرقه من غير منع، وأن يخلق الله بها التبريد وهي على حالها، وأن يُقطّع جسم الإنسان فلا يألم، وأن الله يجوز أن يخلق العلم والألم في الميت، وأن الرؤية يمكن أن تحصل بدون ضوء وبدون مقابلة،(191) ومن الجائز عنده أيضاً أن يجامع الحجر الثقيل الجو الرقيق ألف عام فلا يخلق الله فيه هبوطاً ويخلق سكوناً، وأن توضع الجبال على الإنسان فلايجد ثقلها.(192)

أما الموقف الأكثر شيوعاً في مسألة التولد فهو القول بالتولد الناتج عن الأفعال الإنسانية في عالم الأشياء المادية أو في الأعراض الخاصة بالإنسان. ذلك أنه طالما أن الإنسان فاعل على الحقيقة فهو قادر على التأثير ليس فقط بالأعراض الناتجة عنه كالعلم مثلاً بل حتى في أعراض الأشياء المادية، فقد روي عن الكعبي أنه كان يقول: "ان للأجسام طبائع بها تتهيأ أن نفعل فيها وبها مايفعله الحي القادر بقدرته"،(193) الأمر الذي كان يقول فيه بشر قبله: "ان الألوان والطعوم والرائحة والإدراكات كلها. .يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد، إذا كانت أسبابها من فعله"(194) ويوسع بشر من تأثير الإنسان في الأشياء حسب ابن الراوندي فيعتبر الإنسان قادراً على فعل الألوان، والطعوم، والأراييح، والحر، والبرد، واليبس، واللين، والخشونة، وجميع هيئات الأجسام.(195) ويقنن الخياط هذا القول عن بشر بأن الأفعال المتولدة من القادر في الأشياء إنما تقع حسب الأسباب، فما كان سببه من الإنسان فهو واقع منه، وماكان سببه من الله كان من الله.(196)

---

(189) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق، معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1979) ص. 133.

(190) يضع الأشعري في مقالاته صالح قبة ضمن مفكري المعتزلة عند حديثه عن نظرية التولد عندهم.

(191) عبد الجبار، المغني، ج. 9، ص. 12-3.

(192) الأشعري، مقالات، ص. 406.

(193) النيسابوري، المسائل، ص. 133.

(194) الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 53.

(195) ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص. 125.

(196) الخياط، الانتصار، ص ص. 113-4.

ويشارك أبو موسى المردار بشراً في هذا الموقف في أن الإنسان قادر على توليد الأعراض في الأشياء. [197]

ولكن رغم ذلك فقد اختلف المعتزلة في القدرة الإنسانية المولدة للأعراض في الأشياء، وإن كان معظمهم يقر بدرجة ما من درجات تأثير الفعل الإنساني، ربما يمثل بشر والكعبي النموذجين الأكثر جرأة في ذلك، ولكن هناك في المقابل من حدد فعل الإنسان بالأعراض الخارجة عنه في عدد محدود كأبي الهذيل الذي ربط بين الفعل الإنساني وتأثيره وبين العلم بالفعل، كالألم الحادث عند الضرب وذهاب الحجر عند دفعه له والصوت الحادث عند اصطكاك الشيئين، أما الأعراض الأخرى التي تقع في غير الإنسان مثل الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة فذلك أجمع عنده من فعل الله. [198].

الأمر الذي لاشك فيه أن مسألة التولد تتضمن الكثير من الحيثيات التي تجعل منها مسألة قابلة للمقاربة من أكثر من زاوية واحدة، فالبعض يُقصرها على الجانب الأخلاقي الذي يعنى بتحديد مسؤولية الفاعل الإنساني عن فعله، وفيما إذا كان الفعل المتولد هو مسؤولة الإنسان فعلاً أم لا، والبعض الآخر يرى فيها على المستوى الفلسفي التمييز بين الأفعال التي تحصل مباشرة وبين الأفعال التي تحصل بالواسطة، ويرى هذا الفريق أن مسألة السببية في أساسها عند المعتزلة هي القول بهذه الوسائط التي تقع بين الفعل ونتائجه وليس قضية طبائع وتأثير. ولكن حقيقة الأمر أن مسألةالتولد شأنها شأن معظم المسائل الأخرى يمكن تناولها بأكثر من جانب خصوصاً وأن المعتزلة أنفسهم ناقشوا أمورهم بتوسع كان يكسر دائماً أي افتراض لبنية ثابتة، ذلك أنه من الصعب أن نضع النظام مثلاً ومعمر والجاحظ من جهة ونضع الصالحي وصالح قبة من جهة أخرى في سلة واحدة تحت اسم البنية. إنه من الأصح أن نتحدث عن مبادئ عامة تمسك بها المعتزلة ولكن من الصعب أن نصنفهم كلهم تصنيفاً واحداً، ذلك أن تصنيفاً كهذا من شأنه أن يقتل خصوبة نقاشاتهم علاوة على قتل التاريخ نفسه.

إن هذا التنوع في الفكر المعتزلي كان وراء كل الإيحاءات التي استلهمها الفكر الثيولوجي الإسلامي اللاحق، من أبي الهذيل العلاف الذي كان مُلهماً للأشاعرة وحتى النَظّام الذي كان ملهماً لابن حزم وابن تيمية.

ولكن الأمر الذي لاشك فيه أن القول بالطبائع الذي قال فيه النظام ومعمر وبشكل ما

(197) الشهرستاني، الملل، ص. 56.

(198) الأشعري، مقالات، ص. 402.

الجاحظ والخياط والكعبي، الذي ينص على أن الله قد أودع قوى وطبائع في الأشياء تفعل بواسطتها الأشياء باستقلال مؤثر وفاعل على الحقيقة، جعل بالتالي مفاهيماً مثل الصيرورة والتلازم الضروري بين السبب والنتيجة وانتظام الوجود في سلاسل من السببية والاتساق ممكناً ومتداولاً. وهذا الخط من التفكير بالإضافة بطبيعة الحال للفلاسفة المسلمين كان وراء صياغة موقف أنطولوجي خلاق لاحقاً نجده عند الرازي وخصوصاً ابن تيمية.

إننا سنجد أن ابن تيمية سيوفق بين المقولتين المفصليتين عند كلا من الصفاتيين والمعتزلة، مقولة الصفاتيين التي تنص على أن الفعل يقوم به فاعلان اثنان الله هو الأساسي فيه، ومقولة المعتزلة التي تنص على أن الفعل لايقوم به إلا فاعل واحد. كذلك سيوفق بين مبدأ الصفاتيين والفقهاء وأهل الحديث الذي يتحدث عن الشمول الذي لايقبل المساومة لكل الصفات الإلهية على العالم، وبين مبدأ المعتزلة الذي يعتبر الإرادة الإلهية ليست شاملة للأفعال الإنسانية خصوصاً تلك الأفعال القبيحة التي يستحيل صدورها عن الله.

يذهب ابن تيمية إلى تأكيد شمول الصفات الإلهية لكل شيء ولكن في نفس الوقت سيقرر أن الأشياء تملك طبائعاً تجعلها فاعلة على الحقيقة ويجعلها مؤثرة بالمعنى السببي الضروري.

6- القضاء والقدر ومشكلة النسقية في الفكر الكلامي

6-1 الفعل الإنساني والموقف العقلاني المعتزلي من الأخلاق

هناك عند المتكلمين ثلاث صفات أساسية تدخل في مسألة القضاء والقدر هي: العلم والقدرة والإرادة. وفي الوقت الذي يتسم تعريف ودور صفتي القدرة والعلم بدرجة من الوضوح، نجد أن صفة الإرادة بقيت موضع خلاف. وهذا الخلاف لا يقتصر على مسألة قدمها أوحدوثها فحسب ولكن على دورها وعلى مضمون هذا الدور في القضاء والقدر، فالمعتزلة الذين استثنوا أفعال الإنسان من الخلق الإلهي لم يتمسكوا بالدور الفلسفي للإرادة الإلهية،[199] أما الأشاعرة والماتريدية ومعظم الفرق الإسلامية الأخرى فقد اعتبرت دور الإرادة الإلهية أساسياً، بل إنها عند الأشاعرة تأتي مرادفة للقضاء ذاته.[200]

لقد افتقرت الخطابات الكلامية الكبرى، المعتزلة والأشاعرة والماتريدية إلى صياغة موقف نسقي من العالم ككل وركزت جهودها العقلية في مسألة القضاء والقدر على مسألة

---

(199) عبد الجبار، شرح الأصول، ص. 771.

(200) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 2 ج، (بيروت: مكتبة لبنان، 1996) ج 2، ص. 1324.

الفعل فحسب، والفعل يمثل الجانب الإنساني، لأنه لا يصدر إلا عن كائن حي، في حين بقي العالم غير الإنساني (الطبيعي) خارج إطار البحث على مستوى الفعل، رغم أن تصور المتكلمين للقضاء والقدر بأصله يقتضي ضمناً دخول العالم كله في هذا القضاء. أدرك الغزالي إلى درجة ما هذا الأمر وحاول في كتاباته كما سنرى إدراج العالم الطبيعي في القضاء الإلهي، وإن بقي عنده تعريف الفعل، كما عند كل المتكلمين، هو الذي يصدر عن كائن حي فقط.

وعندما نتحدث عن النسقية فإننا نقصد بها ذلك التفكير المنظومي الذي يضع العالم كله بجانبيه الإنساني والطبيعي في جملة من التصورات المشتركة التي تصلح لتفسيرهما معاً، مع الاحتفاظ بطبيعة الحال بخصوصية المملكة الإنسانية. الفكر الكلامي قد سعى إلى صياغة تصور مشترك ولكنه اقتصر على العالم الإنساني فقط، وبالتحديد على الفعل وما يترتب عليه من نتائج. والسؤال الذي يرد هنا هو فيما إذا كان يحق لنا نحن الناظرين للفكر الكلامي من موقعنا البعيد زمنياً عنهم أن نفترض أو نتساءل لماذا اقتصر نشاطهم الفكري على الفعل الإنساني فحسب ولم يعمموا نظرية الفعل على العالم كله؟ وفي الحقيقة فإن سؤالا كهذا يكتسب شرعية تامة، طالما أن واحدة من مهمات الباحث هي النظر الموضوعي لموضوع بحثه ودراسته في حدود هذا الموضوع ذاته أو في احتمالات هذا الموضوع الذاتية دون إسقاط مفاهيم وتصورات على الموضوع لا يحتملها. وفي واقع الأمر فإنه فيما يتعلق بالنسقية بالذات فإننا لا نقحم على الفكر الكلامي شيئا لم يكن في إطار تفكيرهم هم، ذلك أن محاولات بناء هذه النسقية قد بدأت عندهم في سياق التوتر بين العقل والنص الذي كان يسعى فيه الأول إلى صياغة تأويل مناسب للنقل يتمكن فيه من تفسير العالم كله. ومن جهة المعتزلة فقد تمثلت هذه النسقية في محاولتي النَظّام ومُعمّر بن عباد السلمي. ومن جهة الأشاعرة فقد كان فكرهم المبكر يحمل بالقوة عناصر صياغة نسقية، ولكن لم يفلحوا في تحقيقها بينما أدرك متأخروهم هذا الأمر وحاولوا التصدي له وإن كانت درجات نجاحهم متفاوتة.

النسقية تعني عقلنة العالم، بغض النظر عن شكل هذه العقلنة، فعندما يتم صياغة العالم كله في إطار منظومي من التصورات المشتركة فإن هذا يعني ضبطا عقلياً للعالم، بالرغم من أن بعض نتائج هذه العقلنة قد تؤدي ربما إلى التضحية ببعض الأمور، كالحرية الإنسانية مثلا.

إن تاريخ الفكر الكلامي لم يُقرأ بناء على سيرته هو كفكر، بوصفه فكراً متحركا يناقش إخفاقاته الذاتية ويحاول ترميم الانقطاعات الخطابية داخله. وهذا لايعني بالضرورة أن

تكون محاولات الترميم تلك متجهة باتجاهات عقلانية نسقية، ولكن وعي مشكلة فهم العالم فهماً يقترب من النسقية هو بحد ذاته نوع من إدراك الخطاب لذاته. ومما لا شك فيه أن الخصوم وخصوصاً الفلاسفة قد لعبوا دوراً مهماً في إيقاظ الفكر الكلامي على أزماته وأرغموه على إعادة النظر في كثير من مسائله. هذه مسألة واضحة فيما يسمى علم الكلام المتأخر التي بدأها أبو المعالي الجويني وأسسها الغزالي وانخرط فيها كلياً الرازي والآمدي والإيجي ومفكرو الماتريدية الكبار. لقد هيمن الفارابي وابن سينا على الفكر الكلامي المتأخر، بعد أن استقال المعتزلة من الاستئناف التفكري. وأصبح الفكر الكلامي أشعرياً بامتياز.

إلى جانب مسألة النسقية لابد من الحديث عن الاتساق الفكري الذي يسم حقلاً من حقول التفكير داخل الفكر الكلامي. وطالما أن مسألة الأفعال الإنسانية كانت مركز الفكر الكلامي فإن الاتساق الفكري في هذا الحقل سيكون أساسياً في أي نقاش. ولقد أسهم المعتزلة أكثر من غيرهم في تحقيق هذا الاتساق الذي أقاموه على مبدأ المسؤولية الإنسانية التامة في القيام بالأفعال، منذ قولهم بالاستطاعة وحتى الثواب والعقاب الأخرويين، بينما ترك الأشاعرة هذه المسألة عرضة لثغرات عديدة تعيق الاتساق فيها، منذ نظرية الكسب وحتى الشفاعة الإلهية وربط المصير الإنساني بعدل إلهي غير معلل وغير واضح.

لم يكن الفكر الكلامي بمعظم مفكريه ومن مختلف الفرق نسقياً في رؤيته للعالم، إذ أنه أقام فصلا حاداً بين المملكتين الإنسانية والطبيعية، وقد قام هذا الفصل جذرياً على مبدأ القوة وتوفرها في الكائن المخلوق. وبالتالي فقد صرف كل جهده العقلي في مناقشة الفعل الإنساني بوصف الإنسان الكائن المخلوق الوحيد الذي يمتلك قدرة. ولو ذهبنا لمناقشة مسائل المعتزلة الكبرى والأساسية نجدها تدور كلها على مناقشة وتفسير الفعل الإنساني، العدل وارتباطه بمسألة الأصلح، التحسين والتقبيح العقليين، الوعد والوعيد، وكذلك المنزلة بين المنزلتين، كل هذه المسائل تهدف إلى صياغة تصور محدد عن الفعل الإنساني ونتائجه، وحتى جانباً من جوانب التوحيد الإلهي يدخل في هذا الأمر.

القوة أو الاستطاعة أو القدرة هي خاصية إنسانية فحسب، لأنها ترتبط أساساً بإنجاز فعل معين، والقيام بالفعل لا يكون إلا من كائن حي ومدرك. وبالتالي فإن عالم الطبيعة لا يتوفر على قوة فيه، لأنه يفتقر إلى الحياة. ومن أجل صياغة تصور نظري يبرر مفهوم الفعل بوصفه خاصية إنسانية فقط، اعتمد المعتزلة على مفهوم الحياة بوصفه المفهوم الفاصل بين المملكتين الإنسانية والطبيعية. الحياة لا تنتمي للجمادات وبالتالي فهي لاتفعل. ولم يقتصر الأمر على الحياة فقط، ذلك أن الحياة جنس يندرج ضمنه كائنات حية أخرى إلى

جانب الإنسان، ومن أجل ذلك قام المعتزلة بربط الحياة بالإدراك، وعرفوها على هذا الأساس.[201] وبذلك تم إنشاء مفاهيم نظرية تُقصر فكرة الفعل على الله والإنسان فقط، وتقصي من ساحة تفكيرها أشياء العالم الأخرى مجردة إياها من امتلاك قوة فاعلة فيها. فتلك الأشياء غير قادرة ولا تملك أي نوع من أنواع القوة، لا المخلوقة ولا الذاتية، لأن القوة يجب أن تصبح فعلاً والفعل لا يكون إلا من مدرك حي.

يشترك الإنسان مع بقية الموجودات في أنه مؤلف من جواهر وأعراض ولكن بعض الأعراض الخاصة بالإنسان تمنحه تمايزاً جذرياً عن ممالك الوجود الأخرى، منها الحياة والعلم والشهوة.[202] إن الحي هو الذي يختص بالحال التي معها قد يصح الفعل المحكم منه، ولا يصح الفعل المحكم منه إلا إذا كان عالماً.[203] وعندما يتحدث المعتزلة عن الأفعال التي تصدر عن عالم حي فإنهم يقصدون الأفعال التي توصف أخلاقياً بالقبح أو الحسن، والتي تستحق المَدح أو الذم، الثواب أو العقاب. ومن أجل الحفاظ على مكانة الإنسان الأخلاقية افترض المعتزلة أن الإنسان يملك قدرة تمييز فطرية في معرفة الخير والشر، بمعنى أن الإنسان يمتلك على هذا الأساس المبادئ الأخلاقية العامة بوصفه كائناً كامل العقل، العقل الذي هو مناط التكليف[204].

هذه المبادئ هي أحكام عقلية عامة يعرفها العقل الكامل معرفة مباشرة وبدهية، أو حسب تسمية عبد الجبار معرفة اضطرارية وهي بالتالي يعرفها كل الناس. يقول عبد الجبار: "لأن العلوم المتعلقة بالمقبحات أو المحسنات على جهة الجملة هي من كمال العقل، فلا يصح أن يختص بها عاقل دون غيره من العقلاء. ألا ترى أن العلم بقبح الظلم على الجملة لما كان ضرورياً وقع فيه الاشتراك، وكذلك العلم بقبح الكذب العاري من نفع ودفع مضرة"[205] بواسطة هذه المبادئ الأخلاقية الكلية الضرورية يستطيع الإنسان أن يتعرف على القبيح والذميم من الأفعال على جهة التفصيل، ويطلب النافع ويبتعد عن الضار. إن الإنسان يمتلك رغبة أو شهوة باطنة في البحث عن خيره ونفعه الخاص، ولكن الرغبة وحدها لا تكفي لاستكمال البحث عن الفعل الأخلاقي الصحيح، بل إن هناك شعوراً آخر

---

(201) عبد الجبار، المغني، ج. 13، ص. 240.

(202) عبد الجبار، المغني، ج. 11، ص. 237-8+ 77.

(203) عبد الجبار، المغني، ج. 12، ص. 13.

(204) R. Frank, Several Fundamental Assumptions of the Basra School of the Mu'tazila, Studia Islamica. XXXIII, 1971, pp. 7-9.

(205) عبد الجبار، المغني، ج. 11، ص. 198-9.

يساعد الإنسان على التعرف على الأفعال، هو شعور الخوف من الضار. وهذه الأسس الفلسفية التي يصوغ بها المعتزلة موقفهم من الإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً بامتياز تجعل تصورهم الأخلاقي أكثر تعقيدا وخصوبة مما اعتقد البعض من أنه موقف بسيط وساذج. إن المشاعر الإنسانية الأساسية من الرغبة والخوف التي تدفع الإنسان للبحث عن الأصلح له، وكذلك المبادئ الأخلاقية العامة التي تجعله يشترك مع كل الفاعلين الأخلاقيين عليها، كلها تؤدي إلى مقولات أخرى على درجة عالية من الأهمية، مثل دعوتهم إلى (وجوب النظر) في الدنيا بالمعنى العام. وهذا الوجوب يترتب على الرغبة والخوف اللذين يحملهما الإنسان ويدفعانه لفعل أخلاقي صالح، لأنه بهذا النظر يستطيع الإنسان أن يلحق بالنافع ويبتعد عن الضار والقبيح.[206] وقد أصبح مبدأ (وجوب النظر) أساسياً في مسألة الإيمان عند المتكلمين، وقد تبناها الأشاعرة واعتبروا النظر أول واجب على المكلف[207] بحيث يصبح إيمان من لا ينظر (يفكر) إيماناً مشكوكاً فيه بل ربما لا يسمى إيماناً. إن الرغبة والخوف وحدهما لا تكفيان، لأن الكثير من الأفعال قد تبدو في ظاهرها حسنة ولكن حقيقتها قبيح، الأمر الذي يوجب النظر بالدنيا من أجل معرفة أكثر لصحة الفعل.

إن خيرية الإنسان بوصفه فاعلاً ومدركاً وخالقاً لأفعاله تحدد درجة حسن فعله، والإنسان الفرد يقوم بأفعاله في عالم يتسم بحضور فاعلين آخرين مثله، مدركين وخالقين لأفعالهم، وكل فاعل من هؤلاء يسعى نحو خيره ونفعه الذي يرغب به ويتجنب المضرة والقبح في الأفعال، الأمر الذي يجعل كل فاعل يعتمد في أدائه لأفعاله على الآخرين وعلى الشروط التي يعمل بها هؤلاء الفاعلون. وبالطريقة نفسها التي يقوم بها بأفعاله وهو متمكن من تمام العقل، مكلف يمتلك الحدس المباشر بالمبادئ الأخلاقية العامة بما في ذلك الإلزامات والأوامر، يعرف أن الفاعلين الآخرين هم مثله كذلك يمتلكون الحق في البحث عن منافعهم والقيام بالأفعال الحسنة وبما هو مباح شرعاً من الأفعال.

يؤكد المعتزلة على دور العقل[208] في الأخلاق إذ يربطون دائماً بين التكليف وتمام العقل أو كماله، ويطلقون على مصطلحاتهم الأخلاقية دائما تسميات تصاحب العقل،

---

(206) يشير عبد الجبار إلى أن وجوب النظر في باب الدنيا لم يجب لأنه يؤدي إلى العلم، وإنما وجب لما فيه من الحرز من المضرة، . . . فإذا صح ذلك لم يمتنع في باب الدين بمنزلته في الوجوب إذا حل محله في هذا الوجه وإن كان يؤدي إلى العلم، انظر عبد الجبار، المغني، ج. 12، ص. 366.

(207) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص. 21-2.

(208) العقل هنا، وكما ورد في مسألة العلم، هو قوة التميز الأخلاقي بين الحسن والقبيح أكثر من كونه عقلاً بالمعنى الفلسفي الحديث، ولكن رغم ذلك فإن فهم المعتزلة هذا لا يلغي قيمة العقل عندهم، لأنه بالنهاية هو قوة تمييز وإدراك، والمسألة تبقى في علم الكلام تكمن في القدرة على التعميم النسقي لحقل من الحقول.

مثل: " الواجبات العقلية "[209]، و" القبائح العقلية "[210]، و " المحسنات العقلية "[211].

والحال فإن المبادئ الأخلاقية العامة جزء أساسي من تكوين العقل الإنساني وخاصية جوهرية لوجوده، وبالتالي فإن حرية الفعل لا ترتبط فقط بالاستطاعة التي تحققه ولكن بالعلم بالفعل وفيما إذا كان حسناً أو قبيحاً. إن الإنسان المكلف هو الإنسان الحي القادر العامل المريد وبذلك فهو إنسان قادر على الاختيار يتوفر له القصد الذي تحققه الشروط السابقة. فالفاعل العالم الذي يقوم بفعله لا بد من أن يكون قاصداً، فإذا ثبت ذلك لم يخل أن يكون قاصداً إليه عَلى وجه يقبح أو يحسن، إن أي فاعل يقوم بفعل بدون أن يقصد الحسن في هذا الفعل فهو عابث، والعبث قبيح كما أن الظلم قبيح.[212]

هذه الصورة للفاعل الأخلاقي، العالم والقادر والقاصد لأفعاله تكتمل مع الجانب الآخر المهم في فكر المعتزلة، الجانب الَذي يشرح علاقة هذه الأفعال بالجزاء والعقاب الأخرويين، ذلك أن التكليف بحد ذاته يقتضي من الفاعل أن يكون موضوعاً للثواب والعقاب. إذ طالما أن العقل يعرف المبادئ الأخلاقية العامة التي يتصرف على أساسها بدون أوامر وتحريمات شرعية يجب أن يكون هناك إلى جانب التكليف العقلي تكليفاً آخر يُعلم الإنسان عن واجبات محددة يؤدي أداؤها إلى جزاء معين، فالتكليف العقلي يتطلب التكليف الشرعي الذي يأتي به الوحي.[213] ومثلما يخلق الله العقل في الإنسان ويكلفه على أساسه فإن هذا يتطلب إضافة لذلك فرض تكليف سمعي.[214]

والتكليف الشرعي يتم نقله للمخلوقات بطرق متنوعة، فالإنسان غير الملائكة إذ يتلقى التكليف عن طريق اللغة، وكذلك يلعب تنوع الثقافات والشعوب دوراً في تفاصيل هذا الوحي، إذ تتنوع التفاصيل حسب الأزمنة والثقافات المختلفة، ذلك أن أحوال التكليف تختلف باختلاف أحوال المكلفين.[215]

---

(209) عبد الجبار، المغني، ج. 14، ص. 161.

(210) سابق، ص. 154.

(212) سابق، ص. 171.

(212) وبهذه الطريقة من الاستدلال يبرر عبد الجبار لماذا لا يدخل القبح في أفعال الله، إذ طالما أن الفاعل عالم بفعله وقاصد إليه فإن الفعل لا بد أن يكون حسناً ولا يمكن أن يكون عبثاً، فالله لايفعل العبث، وجب أن تكون أفعال الله كلها حسنة لأنها تصدر عن فاعل عالم وقادر وقاصد لفعله. انظر، المغني، ج. 11، ص. 64.

(213) عبد الجبار، المغني، ج. 15، ص. 44.

(214) سابق، 114.

(215) عبد الجبار، المغني، ج. 12، ص. 493.

إن الإنسان بوصفه فاعل أخلاقي، عاقل ومستقل، فإنه يحمل بذاته شروط ضرورة التكليف، وإن المبادئ الأخلاقية التي زوده الله بها تغطي كل ما أوجب الله على الإنسان أن يفعله. إن الله خلق الإنسان بإرادة حرة وبالتالي فإن قدرة الإنسان وعقله يعتمدان مباشرة وكلياً على الخلق الإلهي، والله بدوره يتصرف في العالم الإنساني بنفس المبادئ الأخلاقية التي يجب على الإنسان العمل بها.[216] وهذا يعني أن الله الذي خلق الإنسان عاقلاً وقادراً يصبح مثالاً لهذا الإنسان على المستوى الأخلاقي، فالله القادر بقدرة لا متناهية والعالم بالمبادئ الأخلاقية الكلية لا يشبهه شيء، ولكنه يمكن أن يكون مثالاً للكائن الإنساني الذي يمتلك قدرة وعلماً محدودين، ولكن رغم محدوديتهما فإن الفاعل الإنساني يستطيع أن يتقلد الفعل الإلهي. فكلاهما فاعل بقدرة وعلم و يقصدان التصرف بحكمة تخلو من العبث والسفه، وكلاهما يجتنبان القبح والظلم ويريدان الحسن رغم اختلاف صفتي القدرة و العلم من كونهما ذاتيتين مطلقتين ولا متناهيتين بانتسابهما إلى لله، ومخلوقتين، محدودتين في حق الإنسان.

موقف المعتزلة هذا الذي يصور الإنسان كائناً أخلاقياً بامتياز يستقل بالقدرة المخلوقة ويختار من الأفعال مايشاء، والذي فطر الله عقله على المبادئ الأخلاقية العامة وجعله قادراً على التمييز بين الحسن والقبح، يستوجب القول باستحالة اعتبار الحسن والقبح محددان شرعاً،[217] إذ أن فرضية من هذا النوع تلغي تماماً الوضعية الإنسانية الأخلاقية بوصفها متسمة بالعقل ومكلفة على أساسه بالسعي وراء الحسن والنافع والابتعاد عن الضار والقبيح. وكان من شأن إيمان المعتزلة بأن الحسن والقبح هما من صفات الأفعال أن يجعل من التكليف العقلي أمراً مشروعاً ومفهوماً، ويجعل من الإنسان كائناً مسؤولاً كلياً عن أفعاله التي يقوم بها. فهو كائن مكنه الله بالعقل وزود عقله بالمبادئ العامة ومنحه قدرة يستقل بها في فعله، فصار بالتالي مسؤولاً على المستوى الأخلاقي مسؤولية تامة، الأمر الذي ينقلنا إلى مسألة الثواب والعقاب الأخرويين.

إن الفكر المعتزلي الذي افتقر إلى النسقية في بناء تصور مشترك عن توزيع القوة في الكون كله، والذي صرف كل جهوده الفكرية على الجانب الأخلاقي/ الديني وعلى تبرير

---

(216) Louis Gardet, Dieu et la destinée de l'homme, (Paris: 1967) p. 98.

(217) كثيراً ما أسيء فهم نظرية التحسين والتقبيح العقليين، فالمعتزلة لم تتحدث عن تحسين وتقبيح لأشياء العالم المادي، فهذا كان خارج حقل تفكيرها، ولكنها قصدت الحسن والقبح الخاصين بالأفعال، فالفعل حسن أو قبيح بذاته. القتل وشرب الخمر والسرقة أفعال قبيحة بذاتها حتى بدون أن يخبرنا الشرع بذلك، وعلى الإنسان أن يميز بين الأمرين طالما أنه كائن عاقل مكلف.

اختيار الإنسان لأفعاله، ترك مملكة الطبيعة تتصرف وفق مبادئ مختلفة تماماً.[218] إن أشياء العالم تفتقد أي قوة على الفعل ذاتية أو مخلوقة، فالشيء لا يتحرك بذاته ولا يصير بذاته ولا يتحول إلى شيء آخر بواسطة قوة فيه كامنة أو مخلوقة. إن الشيء تام ومنجز في أي لحظة من الزمان، وكل تغير يحصل فيه فهو بخلق الله للأعراض وتبديلها عليه وليس بقوة فيه. ولكن غياب النسقية في فكر الاعتزال لم يلغ عندهم مبدأ الاتساق الفكري على مستوى الأخرويات وربط أفعال البشر بالثواب والعقاب الإلهيين، فقد التزم المعتزلة بنفس الخط المتسق من التفكير في تفسير مآلات الفعل الإنساني أخروياً.

إن كل المبادئ المعتزلية التي ذكرناها وكل فلسفتهم الأخلاقية تقتضي حتماً في رأيهم أن يأتي الثواب والعقاب مناسباً ومقابلاً تماماً لطبيعة الفعل الذي قرر الإنسان القيام به بوصفه امتلك كل الشروط العقلية والأخلاقية لأن يفعل ذلك. وهذا ما أطلقوا عليه اسم مبدأ الوعد والوعيد، أي: "وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه (الله) يفعل ماوعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب"[219]

هذا الاتساق في التفكير على هذا المستوى هو ماكان يثير خصومهم المحافظين، فأفعال الله عند المعتزلة معللة منذ بدء الخلق بخلق الأصلح، فالله يخلق بغرض هو الخير، وأفعال الله ملزمة مرة أخرى بالمبادئ والأوامر الشرعية التي أوحى بها إلى الناس، وعلى هذا يجب على الله أن يجزي ماوعد به عباده ويعاقب على ماتوعدهم به، ولو فعل غير ذلك لكان كذبا وخلفاً. إذن ثمة تعليل لأفعال الله وثمة وجوب عليه، على ماوعد وماتوعد، و الأمران رُفضا بشدة من قبل خصومهم. إن الله عند الخصوم يفعل بدون تعليل ولا غرض، كما أنه لا يجب عليه شيء.[220] والحقيقة أن هذه المسائل تعتبر من النقاط الساخنة التي اشتد عليها الخلاف والنقد الحاد. لقد اعتمد الخصوم على مبادئ عمل أخرى في هذا الصدد، إذ ليست المسألة بالنسبة إليهم الاستحقاق الدقيق لما يفعله الإنسان، بل يتعلق الأمر بالعدل الإلهي غير المعلل،[221] وبالقول إن الله لا يظلم أحداً،

---

(218) مرة أخرى باستثناء النظّام ومعمر.

(219) عبد الجبار، شرح الأصول، ص ص. 135–6.

(220) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص. 140، حيث ينفي الأشعري أي شرط مقابل الشفاعة، لأن الشفاعة تفضل من الله ومن أجل ذلك لا تستقيم مع الوعيد، فالتفضل هو أصلا لمن استحق العقاب.

(221) لم ينف هؤلاء الخصوم العقاب الأخروي ولكنهم رفضوا فكرة الخلود بالنار التي بشر بها الله مرتكبي الكبائر الذين يسميهم المعتزلة الفساق (أصحاب الكبائر)، كقول القرآن مثلاً: "وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون" (السجدة: 20)، و "ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها" (النساء: 14)، و "من يقتل مؤمناً متعمداً =

وبالتالي فعلى الإنسان أن يكون مطمئناً بصورة ما على مصيره الأخروي، بغض النظر عما قد فعله في دنياه. كذلك فتحت مسألة الشفاعة صدعاً واسعاً في مبدأ الوعد والوعيد المعتزلي، إذ يمكن للإنسان أن يأتي بذنوب تصل لحد الكبائر ويكون مشمولاً بالشفاعة الإلهية في الآخرة بدون شروط لهذه الشفاعة. لقد تُرك أمر الثواب والعقاب عند خصوم المعتزلة للتقدير الإلهي بدون تعليل، وتم استبدال ذلك بنصوص أخرى مغايرة تماماً للنصوص القرآنية والنبوية التي اعتمد عليها المعتزلة.

إن موقف الخصوم هذا يفتح أفقاً مختلفاً على الصعيد الثيولوجي، فالرحمة الإلهية والشفاعة مسائل تؤكد على مبدأ التسامح الإلهي للإنسان، ذلك الكائن الذي خُلق هلوعاً وضعيفاً ونفسه أمارة بالسوء.. ولكن مبدأ التسامح هذا لم يتم التنظير له على مستوى الأرض وعالم الخلق، ولم يؤكد أصحاب هذا الرأي رسمياً وبإجماع ما على ضرورة أن يتمثل الإنسان في أفعاله الرحمة الإلهية والشفاعة التي تعني تسامحاً أمام ليس فقط ذنوب الإنسان بل واجتهاداته الدينية أيضاً.

يرى المعتزلة أن تنفيذ الله لوعده ووعيده هو المقابل "المنطقي" للمسؤولية الأخلاقية التي منحها الله للإنسان ومكنه من كل مايؤدي إلى ممارسة هذه المسؤولية، من قدرة وإدراك ومبادئ أخلاقية فطرية ضرورية، وقصد وإرادة. هذه العلاقة المنتظمة والمتسقة على المستوى الأخلاقي أقصت الكثير من المسائل التي يمكن أن تخفف من درجة المسؤولية الأخلاقية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان ومنها الشفاعة كما ذكرنا للتو.

لم ينكر المعتزلة البصريون الشفاعة ولكنهم وضعوا لها شرط التوبة، فمن يتوب عن المعصية يستحق الشفاعة الأخروية، والتوبة هنا هي أيضاً ممارسة للمسؤولية الأخلاقية حيث يغالب الإنسان ميوله نحو ارتكاب ا لكبائر. أما البغداديون من المعتزلة فقد أوجبوا على الله أن يفعل بالعصاة مايستحقونه لا محالة، وقالت: لا يجوز أن يعفو عنهم.[222]

= فجزاؤه جهنم خالدا فيها" (النساء: 93)، وقد اعتمد خصوم المعتزلة على نصوص أخرى تثبت الشفاعة مثل: "من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه" (البقرة: 255) و "ولا يشفعون إلا لمن ارتضى" (الأنبياء: 28" و "ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون" (الحجر: 56)، كما يستشهدون بأحاديث نبوية كثيرة تثبت الشفاعة غير المشروطة لمن قال لا إله إلا الله محمدا رسول الله حتى لو كان من مرتكبي الكبائر، انظر صحيح مسلم، (باب الدليل على أن من مات على دين التوحيد دخل الجنة قطعاً). و في المقابل نجد حشداً آخر للنصوص من قبل المعتزلة يؤكد وعد لله ووعيده ولا يعتدون بالشفاعة إلا لمن تاب، "واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل" (البقرة: 48) و "ياأيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة" (البقرة: 254"

(222) عبد الجبار، شرح الأصول، ص ص. 644-5.

المسألة المقابلة لمسألة الوعد والوعيد والتي ترسم صورة "عقلانية أخلاقية" إن صح استخدام كلمة عقلانية هنا والتي تقوم أساساً على تعليل أفعال الله، هي مسألة وجود الظلم في العالم وقدرة الله عليه. إن الله عند المعتزلة، كما مر معنا باقتباس غارديه، هو مثال للفاعل الأخلاقي المطلق، ولأنه كذلك فإنه لا يخلق إلا الأصلح، إلا ماهو خير، أما الشرور إن حصلت فمصدرها فاعل آخر. إن خلق الأصلح يصدر دائماً عن فاعل حكيم وله غرض، إذ أن الفاعل الذي لا غرض له هو فاعل سفيه وعابث. والحكيم هو من يفعل أحد فعلين، إما أن ينتفع بفعله هو أو أن ينتفع به غيره، ولما "تقدس الرب عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينتفع غيره، فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح". [223]

نظرية المعتزلة هذه عن الله بوصفه لا يخلق إلا الأصلح، لا يمكن اعتبارها امتداداً أو تأثراً بالأفلوطينية المحدثة، لأن هذه النظرية تتعلق عند المعتزلة بأفعال الله وليس بماهيته، فهم لا يتحدثون عن ذات الله فيما إذا كانت خيراً محضاً ولكن عن الأفعال التي تصدر عنه. وبطبيعة الحال فإن الظلم يقع تحت مقولة القبح، الأمر الذي واجه المعتزلة بسؤال مهم يقع في المنطقة الوسطى بين شمول القدرة الإلهية من جهة وبين حكمته من جهة أخرى. فإذا كانت حكمة الله تقتضي أن لا يفعل بدون غرض ويجب أن يفعل ماهو أصلح لمخلوقاته، فهل يقدر الله على خلق الظلم، والظلم ينتمي إلى القبائح؟

مسألة خلق الظلم تعتبر واحدة من المسائل الكثيرة التي كانت تواجه المتكلمين جميعهم والتي تؤشر على تعثر تحقيق خطاب نسقي، إذ كثيراً ماكانت اقتضاءات الصفات الإلهية، كل منها على حدة، تكشف عن تعارضات تتحدى المتكلمين في التوفيق بينها. فمسألة خلق الظلم تطرح تعارضاً بين القدرة والحكمة، وكذلك سنجد عند الأشاعرة تعارضاً بين القدرة والإرادة، وبذلك فقد كانت مشكلة الصفات الإلهية التي هي وسائط الفعل والخلق الإلهي، مشكلة فلسفية من الطراز الأول تبرز في وجه الخطاب الكلامي معيقة إياه عن التقدم نحو صياغة نسقية لخطابه.

وفي مسألة الظلم فقد توزعت آراء المعتزلة بين من ينتصر لصفة القدرة أكثر من الحكمة وبين من ينتصر للحكمة أكثر من القدرة، وقد مثّل النظّام الرأي الذي يذهب إلى الحد الأقصى في التمسك بالحكمة إلى درجة اعتبرها مناقضة للقدرة ذاتها. الله عند النظّام ليس لا يخلق الظلم فقط بل إنه غير قادر عليه. [224] إن هذا الرأي الذي يذهب إلى الحد من

---

(223) الشهرستاني، نهايةالإقدام، ص ص. 397-8.

(224) ابن حزم، الفصل، ج. 4، ص. 193؛ الأشعري، مقالات، ص. 555؛ عبد الجبار، المغني، ج. 6/1، ص. 127؛ الجويني، الشامل، ص. (372).

قدرة الله من أجل التأكيد على حكمته لم يجد قبولاً حتى من أبناء مدرسته، رغم أن الإشكالية التي طرحها فرضت نفسها على الفكر الكلامي كله. فالمردار (ت. 227/ 841) معاصر النظام وصديقه لا يتفق معه في هذه المسألة بل يذهب إلى أن الله قادر دائماً على الظلم والكذب ولكنه لا يفعلهما، بل يستحيل أن يفعلهما، ولو أن الله يخلق الظلم لأصبح غير مستحق للألوهة ولا يعود رباً. ويؤكد محمد بن شبيب هذا الرأي معتقداً أن الله يقدر أن يظلم ويجور ويكذب ولكن الظلم والكذب لا يكونان إلا ممن به آفة وبالتالي لا يكونان من الله، ويتفق كذلك مع هذا الرأي جعفر بن حرب والبلخي والإسكافي وهشام الفوطي، بل إن البلخي يذهب إلى حد اعتبار أن الله لو خلق الظلم لكان نظام الكون والأشياء كلها على غير ماهي عليه، ويعتقد الإسكافي أن الله لو خلق الظلم لكانت الأجسام معراة من العقول وذلك لأن العقل يقضي بإنكار خلق الله للظلم. (225)

كان النَظَّام يبرر رأيه بالقول إن فعل الخير يتم فقط لأنه خير وليس لشيء آخر ولكن فعل الظلم لا يكون لأنه ظلم فقط، بل لأحد سببين، إما الحاجة للحصول على منفعة أو دفع مضرة، أو بسبب الجهل، جهل الفعل ذاته أو جهل عواقبه، وكلا السببين لا يقالان على الله، فهو لا حاجة له وليس جاهلاً. وقد بقي هذان السببان اللذان طرحهما النظام مقبولين من المتكلمين، أنصاره وخصومه. إن الله خال من أي عيب أو آفة سواء كانت حاجة أم جهلاً ولا يسعى وراء نفع ذاتي مطلقاً، فهو لا يفعل إلا العدل، وهو يفعل ذلك من أجل الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، وطالما أن العالم خُلق من عدم فإن الله لا يفعل العدل من أجل العدل ذاته بل من أجل مخلوقاته وهو يفعل ذلك بقضائه الحر واختياره. (226)

ويغض النظر عن موقف النَظّام الذي مثل الحالة القصوى من رأي المعتزلة في أن الله لا يخلق إلا الأصلح، فإن المعتزلة أجمعوا على أن الله لا يخلق الظلم، إذ ذهبت الغالبية العظمى منهم إلى أن الله قادر على فعل القبائح ولكنه لايفعلها، وهذا مايحيلنا مرة أخرى على سعي المعتزلة إلى صياغة موقف أخلاقي عقلاني إن صح التعبير. فبهذا التأكيد على أن الله يستحيل أن يخلق الظلم وإن إرادته لا تشمل القبائح رغم قدرته على خلقها عند معظمهم، تضع الإنسان في مواجهة عالمه مواجهة تامة على مستوى المسؤولية، وتجعل منه كائناً أخلاقياً متعالياً يقف قبالة عالم معطى بأصله على أنه عالم عدل، وإن مايحصل في هذا العالم من شرور فهي مسؤولية البشر فقط ولا يمكن خلع مسؤولية الشرور سوى عليهم، فالشر ليس قدراً حتمياً بل هو فعل يصدر عن فاعل محدد ومسؤول.

(225) الأشعري، مقالات، ص. 555-8.

(226) Josef van Ess, " Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of AN-Nazzam" in Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy, Ed. T. Rudavsky (Holland: Reidel Publishing Company, 1985) p. 55-6.

إذن إذا كان المعتزلة لم يجمعوا على موقف نسقي من العالم يضع مفهوم القوة كأساس مشترك لفعل كل الموجودات ويصوغون العالم بطريقة منظومية، فإنهم بذلوا جهداً فكرياً هائلاً ونجحوا في صياغة موقف متسق يتعلق بالعالم الإنساني أو بمفهوم القوة التي يمتلكها الفاعل الإنساني ويحققها في أفعاله بالتأثير والإيجاد والخلق. الإنسان مستقل بالقوة والعقل اللذين منحهما إياهما الله، فهو فاعل بالعالم الذي يعيش فيه بهذا المعنى، وقد كان من شأن التقدم خطوة أخرى نحو النسقية يكمن في تعميم هذا المبدأ على طريقة مُعمّر، ولكن إستراتيجيتهم الخطابية تأخذ شكلاً واضحا يمكن القياس عليه ومقارنته بإستراتيجية الأشاعرة والماتريدية التي كانت ترسم صورة للفعل والفاعل ولمبدأ القوة بطريقة مختلفة.

6-2- القضاء والقدر وبدايات نسقية كونية عند الأشاعرة

اقتصر المعتزلة في تناولهم للقضاء والقدر على مسألة الفعل الإنساني والثواب والعقاب الأخرويين وعلى مجموعة مفاهيم أخرى ترتبط بهذه المسائل، كمسألة اللطف والإحباط والتكفير والمنزلة بين المنزلتين، في حين تتنوع تعريفات الأشاعرة والماتريدية للقضاء والقدر، ومعهما تدخل الأشياء المادية كجزء من هذا التعريف، وإن كان دخولاً متردداً. ولكن رغم هذا التنوع يتفق الأشاعرة والماتريدية إلى حد كبير على تعريف القدر.

القَدَر عند الباقلاني هو جعل الشيء على قدر ما، وهو يحتمل عنده المعنيين: القدرة والتقدير، والقدر شامل لكل شيء بمعنى أن المعاصي أيضاً قد قضاها الله وأوجدها. [227] وبمعنى قريب من تعريف الباقلاني الذي ينص على أن القدر هو جعل الشيء على قدر ما، يضيف النسفي الماتريدي أن القدر هو الحد الذي يخرج عليه الشيء، وهو جعل الشيء على ما هو عليه من خير أو شر، من حسن أو قبح، من حكمة أوسفه، يقول الله تعالى: " وإنا كل شيء خلقناه بقدَر ". [228]

والقَدَر عند الأشاعرة عموماً هو إيجاد الله للأشياء على قدَرٍ مخصوص وتقدير معين معتبر في ذواتها وأحوالها. [229]

ويطور فخر الدين الرازي الأشعري من جهة أخرى هذا الموقف بمصطلحات فلسفية جديدة فيعتبر أن القدرة هي القدرة على الممكنات وهي شاملة لكل أنواع الممكنات وليس

---

(227) الباقلاني، التمهيد، ص. 365-7.

(228) النسفي، تبصرة الأدلة، ج. 2، ص. 716.

(229) التهانوي، الكشاف، ج. 2، ص. 1324.

على بعضها فقط، والله هو القادر الوحيد المؤثر في الوجود.[230] وعلى نفس الخط يؤكد الشريف الجرجاني الأشعري (ت. 816 هـ/ 1415 م) أن القدر هو خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحداً بعد واحد مطابقاً للقضاء.[231]

يتضح من هذه الآراء اتفاقاً ما على تعريف القَدَر بأنه مرادف للقدرة الإلهية الشاملة، ولكن من جهة أخرى نجد أن أصحاب هذه الآراء لا يقدمون تعريفاً واحداً للقضاء، ذلك أن القضاء رغم تعدد التعريفات اللغوية له بأنه يرادف الحكم أو الفراغ والانتهاء من الشيء، أو الإعلام بشيء معين، إلا أن الخلاف كان حول المعنى الاصطلاحي. الأشاعرة حسب مايذكر التهانوي جعلوا القضاء مرادفاً لإرادة الله الأزلية المتعلقة بالأشياء على ماهي عليه فيما لا يزال، ولكن الباقلاني الأشعري يجعل من القضاء معنى متفرعاً من معاني القَدَر ذاته، فهو يرى القدر يُقصد به القدرة والتقدير معاً، إذ يقال قَدَرَ وقَدَّر، مخفف ومثقل، ويستشهد الباقلاني بالعرب الذين يقولون: قَدَرَت الشيء وقدَّرته، وكذلك قَدَرَ الله وقدَّرَ الله.[232] فالتقدير إذن هو القضاء وهو جزء من القدر أو مرادفاً للقدر.

آخرون يعتبرون القضاء هو العلم الإلهي الأزلي بالأشياء التي تأتي القدرة لتخرجها كما هي في علم الله على التفصيل. يقول ابن حجر في شرحه على حديث عمر (رض) "والقضاء: علم الله الأزلي بالأشياء على ماهو عليه، والقدر إيجاده إياها على مايطابق العلم."[233] ويقترب الجرجاني من هذا المعنى حينما يقرر أن القضاء لغوياً هو الحكم، واصطلاحياً هو الحكم الإلهي الكلي في أعيان الموجودات على ماهي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد.[234] وفي الحقيقة فإن هذا قريب مما ذهب إليه الفلاسفة في تعريفهم للقضاء والقدر، فالقضاء عندهم هو علم الله بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن نظام وأكمله وهو المسمى عندهم بالعناية الأزلية، والقدر هو خروج هذه الموجودات إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء.[235]

---

(230) فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986)، ص. 333.

(231) الشريف علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ص. 174.

(232) الباقلاني، التمهيد، ص. 365.

(233) ابن حجر الهيتمي، فتح المبين بشرح الأربعين، ص. 64، أنظر العقيد الإسلامية، مصطفى الخن و محي الدين مستو (بيروت ودمشق: دار ابن كثير، 1999) ط. 3، ص. 462.

(234) الجرجاني، التعريفات، 177.

(235) التهانوي، الكشاف، ج. 2، ص. 1324.

مثل شرح ابن حجر للقضاء والقدر الإلهي على أنهما العلم بالأشياء ثم إخراجها على حسب هذا العلم، يقبل عبد القاهر البغدادي الأشعري هذا التعريف ولكنه يضيف صفة الإرادة على العلم، فيعتبر أن ما يعلمه الله يريده، فما يعلم أنه يحدث يريد حدوثه وما يعلم أنه لا يكون لا يريد كونه. وكما مر معنا فقد كان هذا الموقف رداً على المعتزلة الذين ميزوا بين العلم والإرادة وفصلوا بينهما، فالله عندهم يعلم وقوع المعاصي ولكنه لا يريدها وكذلك الظلم وكل القبائح، أما الأشاعرة الذين أكدوا على أزلية وشمول الإرادة جعلوا العلم والإرادة متتامين وأن الله ينفذ إرادته حسب علمه خيراً كان ذلك أم شراً. (236)

رغم كل هذه الاجتهادات في تعريفات القضاء والقدر إلا أن هناك ملامح أساسية مشتركة في هذه التصورات وهي اعتبار القضاء هو ذلك الجانب المقرر أزلاً عن ما ستكون عليه الأشياء مستقبلاً، وأن القدر هو القدرة التي تنقل هذا التقرير المسبق الذي هو محض إمكان وجود أو ربما عدم وجود إلى الوجود حسب ماكان قد قرره القضاء الإلهي. (237) والملمح المشترك الثاني هو اعتبار القضاء شيئاً كلياً، مجملاً وغير مفصل، بينما القدر هو تحقيق الأشياء بالوجود العيني مفصلة ومخصصة. يستخدم الباقلاني مصطلحي الجملة والتفصيل للإشارة إلى القضاء والقدر، وهذا يترادف مع لفظي العموم والخصوص، ويردد البغدادي ماقاله الباقلاني من مفهومي الجملة والتفصيل وذلك للتمييز بين علم الله وإرادته الأزلية من جهة وبين الوجود العيني للأشياء من جهة أخرى. (238)

ويؤكد بصورة ضمنية سعد الدين التفتازاني (ت. 793 هـ/ 1390 م) المتكلم المتأخر وتلميذ المفكر الأشعري عضد الدين الإيجي (ت. 756 هـ/ 1355 م) الاتفاق مع رأي الفلاسفة حول اعتبار القضاء هو ذلك الجانب الكلي (العام، الجملة) وأن القدر هو إخراج هذا الكلي للوجود على وجه التفصيل، فالقضاء عند الفلاسفة حسب مايورده التفتازاني، هو "عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة، على سبيل الإبداع، والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد، كما قال عز من قائل " وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم " (239) (الحجر: 21).

---

(236) البغدادي، أصول الدين، ص. 145.

(237) وفي تعريفات أخرى وربما أكثر دقة، القضاء هو وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ، والقدر عبارة عن وجودها مفصلة في الأعيان بعد توفر شروطها. انظر التهانوي، سابق، ص. 1324.

(238) البغدادي، أصول الدين، ص. 145.

(239) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، 5ج (بيروت: عالم الكتب، 1989) ج. 4، ص. 266.

6-3- مبدأ اطراد العادة والتماسك الصارم للعالم

باستثناء بعض المحاولات، بقي الفكران المعتزلي والأشعري منذ أبي الهذيل وحتى الجبائيين، فكراً لا يمنح الأشياء الطبيعية أي قوة ذاتية، الأمر الذي استثار النقد الحاد من خطاب آخر هو الخطاب الفلسفي، الذي وجد في تجريد المتكلمين للعالم من القوة ضرباً من هدر وتفريط بالحكمة الإلهية فيه. ذلك أن القول بالسببية وعلى أن موجودات العالم تملك قوى ذاتية مؤثرة ببعضها البعض كما يقول الفلاسفة، يجعل هذا العالم مفهوماً ومصاغاً بصورة منطقية تتفق مع حكمة الله في الخلق وفي أن يكون هذا الخلق مترابطاً ومنتظماً يُعبّر عن الإتقان والإبداع الإلهيين في خلقه.

ومن أجل ذلك جاءت محاولات علم الكلام اللاحق، وبالتحديد علم الكلام الأشعري، لتحقق غرضين اثنين: أولاً، الرد على الفلاسفة في أن نفي السببية ونفي أن العالم يفتقر للقوى الذاتية المؤثرة لا يؤدي إلى نفي الحكمة الإلهية في الإتقان والنظام وفي ترتيب العالم منطقياً، وثانياً، أن العالم يدخل بصورة مطلقة في شمول الإرادة والقدرة الإلهيتين وفي أن بناءه وحركته مقرران من الإرادة والقدرة وليس من قواه الذاتية، أي أن العالم غير مستقل إطلاقاً عن الإرادة الإلهية.

ولتحقيق هذين الغرضين طور الغزالي مبدأ (اطراد العادة) الذي اعتمد عليه المتكلمون قبل ذلك، وجعل منه مبدأ يصل لحدود إقرار الضرورة في ترابط موجودات العالم بدون الاعتراف بمبدأ الطبائع.

اعتقد المتكلمون أن أشياء العالم لا تملك القدرة على الصيرورة والتغير الذاتي، أو على التحول نحو آخرية كامنة فيها تنقلها من حال إلى حال، فالشيء عندهم مكتمل ومنجز وتام وبالتالي فهو لا يتحرك باتجاه استكمال ذاته، والتغير الذي يصيبه ليس تغيراً صيرورياً ذاتياً، بل بتأثير قوة خارجية عليه. هذه الرؤية شهدت تمردات عليها من داخل الفكر الكلامي ذاته، فقال النَظّام بمبدأ الكمون وبأن الله خلق الأشياء وأكمنها بعضها في بعض، وأن هذه الأشياء تتوالد فيما بينها حسب هذا الكمون. مُعمّر بن عباد السلمي قال بمسألة أخرى أكثر أهمية وقرباً من الروح الكلامي رغم تمردها عليه، قال إن الله لا يخلق إلا الأجسام فقط أما الأعراض فهي من خلق الأجسام، بمعنى أن الأجسام المخلوقة تملك قوة ذاتية على إنتاج خواصها وكيفياتها. وتعترف النظريتان باستقلال نسبي للعالم وذلك بعد أن يضع الله فيه قوة ذاتية. وتبدو هاتان النظريتان، خصوصاً نظرية مُعمّر، على أنها نوع من تعميم ماكانت مدرسته قد قبلته على صعيد الاستطاعة الإنسانية في استقلال القوة المخلوقة في الفعل والخلق والتأثير.

الأشاعرة الذين لم يقبلوا بفكرة استقلال القوة المحدثة في الخلق تمسكوا بشدة بمبدأ الفاعل والخالق الوحيد، وقد ذهب معهم فرق كلامية عديدة وغير كلامية، ككثير من المحدثين والفقهاء. وكان هؤلاء يرون أن القوة في العالم نوعان: خلاقة ومؤثرة، الخلاقة هي لله وحده، والمؤثرة للإنسان، وبالتالي فلا فاعل بمعنى الخالق إلا الله، أما القوة الإنسانية فهي مؤثرة بمعنى مكتسبة للفعل وليست موجدة له. والفرق بين الخلق والتأثير أن القدرة الخلاقة ترتبط دائماً بالمعدوم، أي بنقل المعدوم من عدمه للوجود،[240] أما التأثير فلا قدرة له على الإيجاد أبداً. ولأن القوة المحدثة عند الأشاعرة غير خلاقة فهي لا تستطيع أن تكون سبباً أو علة في إيجاد شيء آخر.

اعترف المعتزلة بأن الفعل الإنساني عندما يقع فهو معلول حتما للقدرة الإنسانية، ولكنهم لم يعمموا ذلك على عالم الطبيعة، أما الأشاعرة فلم يقبلوا تصوير العلاقة بين الفعل والاستطاعة الإنسانية على أنها قد تأخذ أي شكل من أشكال العلاقة العلية، ومن أجل ذلك تمسكوا بمبدأ اطراد العادة وعمموه على كل الأشياء، وكان هذا المبدأ بديلاً عن نظرية الطبائع التي تعترف بتأثير الأشياء ببعضها البعض وفق قواها الذاتية.

ينص مبدأ اطراد العادة على أن تتابع الأشياء وراء بعضها البعض لا يعني أي تأثير طبائعي ذاتي بينها يُنتج هذا التتابع، حتى لو تكرر هذا التتابع عدداً كبيراً من المرات. فالعلم الذي يأتي بعد النظر والشبع الذي يأتي بعد الأكل والإحراق الذي يأتي بعد ملامسة النار، والغليان بعد التسخين، وسقوط الحجر بعد صعوده في الفضاء. . ، كل هذا التتابع الذي يتكرر دائما لا يأتي وفق الطبيعة، بمعنى أن النظر بطبيعته لا يُنتج العلم، و أن النار لاتملك قوة طبيعية تسبب الإحراق أو التسخين. . ، إن هذا التتابع يحصل لأن الله أراد الأشياء أن تتتابع على هذه الصورة وليس لأن الأشياء تملك طبيعة مؤثرة بذاتها، فالله يريد أن يأتي حدث معين بعد حدث معين كلما توفر الأول.

من دون أن نُخضع الفكر الكلامي لمقولات وتصورات منظومة فكرية أخرى، ومن دون أن يزعجنا مبدأً أخلاقياً من هذا النوع يقتصر على الفعل الإنساني فحسب، يجب قراءة الرؤية الكلامية بطريقة غير انفعالية وبشكل يضع هذا التصور ضمن الإستراتيجية التي فكّر ضمنها المتكلمون بعيداً عن القراءة التقييمية التي تضطر في نهاية التحليل إلى إقصاء هذا الفكر كلياً أو إلى الترحيب به بدون نقد. فالمسألة هنا ليست في إطلاق رأي تقييمي على مجمل الفكر الكلامي، إذ أن الفهم التاريخي لفكر ما لا تتم بهذه الصورة، بل تقتضي

(240) الرازي، الأربعين، ص. 333.

القراءة التاريخية البحث عن احتمالات هذا الفكر الكامنة فيه والتي تعبر عنها النتائج اللاحقة له.

مبدأ (اطراد العادة) هو ترجمة للإرادة الإلهية في العالم التي تحفظ مكانة الله الفلسفية بوصف هذه الإرادة تعبيراً عن فعل الفاعل الوحيد، من جهة، وتحفظ العالم من استقلاله الطبائعي الذي قد يؤدي به إلى الاستغناء عن الله، من جهة ثانية. ولكن من جهة أخرى لا يجب أن نقرن مبدأ هيمنة الإرادة الإلهية بمبدأ التجويز الذي (يُفهم) على أنه خروج عن أي انضباط منطقي للعالم وعلى أنه يجعل العالم قابلاً لكل أشكال التناقضات غير المنطقية. إن المبالغة في تصوير مبدأ التجويز بهذه الطريقة يؤدي إلى جعل الفعل الإلهي بالعالم فعلاً عبثياً، في الوقت الذي كان يؤكد فيه المتكلمون، والأشاعرة منهم بشكل خاص، على الاطراد والنظام في العالم وعلى الحكمة الإلهية فيه التي تتجلى في الإتقان والإبداع والتي غالباً ماكان يُعبّر عنها باطراد حركة العالم. كان الأشاعرة يرون أن الطبائع لو قُررت في العالم لكان العالم قد فقد كل نظام ممكن، إذ لو كان الإسكار والشبع والري ونماء الزرع ناتجاً عن طبع الشراب والطعام والسقي والتسميد وحرارة الشمس لوجب أن تزداد هذه الأشياء مع زيادة أسبابها، ذلك أنه كلما تعاظم فعل الأسباب المؤدية لذلك وجب أن تتعاظم النتائج الصادرة عنها ولوجب أن يزداد الزرع نمواً مع زيادة الري وحرارة الشمس والتسميد. ولكننا نرى عكس ذلك تماماً، فمع زيادة الأسباب تلك من الشمس والتسميد والمياه يتلف الزرع إذا بلغ مقداراً معيناً. والأمر نفسه ينطبق على زيادة الطعام والشراب فهما بازديادهما لا يؤديان إلى مزيد من الشبع والري بل إلى الضرر والألم.[241] إن مقادير الأشياء وترتيبها بعضها وراء بعض لايتم عند الأشاعرة إلا من فعل فاعل حي وقاصد ومريد، شاء أن تكون الأشياء على مقادير معينة وعلى تعاقب معين.

يُعيد أبو حامد الغزالي (ت. 505/ 1111) صياغة رأي مدرسته الأشعرية ولكنه يطرح تصوراً مهماً في تاريخ الفكر، فهو يقبل ويقرر السببية ولكن بدون نظرية الطبائع أي أنه لايجعل من السببية مفهوماً مرادفاً للطبائع، فالسببية عنده والدقة الصارمة في حركة الأشياء تتحقق من خلال عمل الإرادة الإلهية في العالم وليس من خلال الطبائع. وفي نقاش هذه المسألة يذهب الغزالي إلى إيراد الرأي الذي يقول بأن إنكار مبدأ السببية قد يؤدي إلى ارتكاب محالات شنيعة، إذ أنه يصبح من الممكن أن يكون "بين يدي الإنسان سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها، لأن الله ليس يخلق الرؤية له"، وربما بإنكار مبدأ السببية يمكن للإنسان "أن يضع كتاباً في بيته فينقلب

---

(241) الباقلاني، التمهيد، ص. 61.

غلاماً عاقلاً، أو ينقلب حيواناً، ولو ترك غلاماً في بيته يمكن أن ينقلب كلباً، أوترك الرماد فيجوز انقلابه مسكاً" . كل هذه المحالات التي تجعل العالم عبثاً تصبح ممكنة بإنكار مبدأ السببية، ولكن مبدأ اطراد العادة لا يريد أن يؤكد هذه المحالات، بل على العكس فإن "الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم يدّع أن هذه الأمور واجبة. . .، واستمرار العادة مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه. "[242]

إذن جريان العادة الذي يتم على منهج مخصوص للإرادة الإلهية[243] يجعل الأشياء لا تنفك عن هذا الاطراد، فهناك نظام مطرد في العالم ومتتابع بالضرورة،[244] ويؤكد الغزالي أن هذه المحالات التي ذُكرت هي مجرد إمكان علمي عند الله وليست أموراً واجبة، إنها ممكنات في مقدور الله، ولكن سبق في علم الله الأزلي أن الله لم يفعلها مع (إمكانها في بعض الأوقات)، أي أوقات المعجزة التي يأتي بها أنبياءه. أما سوى ذلك فإن الأشياء تطّرد وفق خطة ثابتة. إن تجويز هذه المحالات العقلية والطبيعية عند المتكلمين لا يقصد به إذن صياغة نظرة عبثية للعالم، وإنما التأكيد على قدرة الله التي تشمل الفعل وضده، بنفس منهج شمول إرادته للقبائح والمعاصي إلى جانب الطاعات والإيمان وليس من أجل إثبات التجويز العبثي لحركة العالم.

يناقش الغزالي هذه المسألة مرة أخرى في عدة كتب ورسائل له، ويأتي على أمثلة كثيرة في هذا السياق كالارتباطات السببية بين الأشياء مثل النار والإحراق، الأكل والشبع، الخمر والإسكار، المغناطيس والحديد، ويقول في هذا السياق أن العلة والمعلول، السبب والمسَبَب الواجب والموجَب، يتلازمان دائماً. في (محك النظر) يشير الغزالي إلى أن ارتباط أكل الخبز بالشبع هو ارتباط سببي أكيد، "وهذا الأمر يحرك أصلاً عظيماً في معنى تلازم الأسباب والمسببات والتعبير عنها باطراد العادات، "[245] إن هذا الاطراد والانتظام الدائم في تتابع الأشياء هو ماجعل الأشاعرة يطلقون على (جريان العادة) أحياناً

---

(242) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، تقديم ماجد فخري (بيروت: دار المشرق، 1986) ص ص. 198-200.

(243) سابق، ص. 198.

(244) إن رفض الغزالي ارتباط الأشياء مع بعضها "بالضرورة" كما ورد في رده على الفلاسفة في التهافت يبدو نوعاً من المساجلة النظرية ضدهم، أو أنه كان يريد أن يفتح مجالاً للقول بالإمكان النظري فقط. ولكن بقية كتبه ورسائله في حقيقة الأمر تطرح تصوراً صريحاً عن ارتباط ضروري بين الأشياء أكثر صرامة من أي تصور آخر.

(245) أبو حامد الغزالي، محك النظر في المنطق (بيروت: دار النهضة الحديثة، 1966) ص. 61 + 80.

لفظ (مستقر العادة) للإشارة لهذا الاستقرار الكوني وعدم انخراقه.[246]

ينّوع الغزالي من طبيعة أمثلته التي يوردها للبرهنة على الارتباط الضروري بين الأسباب والنتائج الصادرة عنها، ويأتي هذا التنوع في الأمثلة ليؤكد الارتباط الحتمي بين السبب والنتيجة، ولكن قد تتدخل عوامل طبيعية أخرى تعيق تحقيق الارتباط الحتمي بين السبب والنتيجة، العلة والمعلول، يقول: "فالمراد ما يفهم من قولنا الأكل سبب الشبع وحز الرقبة سبب الموت والضرب سبب الألم، . . ، إذ لا يفهم من قولنا الضرب سبب الألم والدواء سبب الشفاء أن ذلك واجب في كل شخص معين مشار إليه، بل يجوز أن يُفرض في المحل أمور تدفع المسبَّب ولا يدل ذلك على بطلان السببية، فرب دواء لا ينفع ورب ضرب لا يدرك المضروب ألمه لكونه مشغول النفس بأمر هام. . ، وكما العلة قد تستحكم فتندفع أثر الدواء، . . "[247] بصياغة أخرى يريد الغزالي أن يقول أن ارتباط الأسباب بنتائجها أمر حتمي ولكن إذا لم يحصل فلأن ثمة موانع طبيعية وليست قدرية قد حالت دون ذلك، فالغزالي لا يخرج عن نطاق التفسير الواقعي والطبيعي في عدم تحقق الارتباط الحتمي بين الأسباب والمسببات، ومع ذلك فهذه الموانع لا تبطل مبدأ السببية، ذلك لأنه إذا توفرت كل شروط مبدأ السببية فإن النتائج حتمية بكل تأكيد.

أحياناً يستثني الغزالي بعض الأمثلة المتكررة التي يستخدمها المتكلمون للحديث عن طبيعة ارتباط الأشياء ببعضها ارتباطاً ضرورياً لايعوق تحققه أي مانع، ففي المثال السابق نرى أن مثال حز الرأس والموت الذي أشار له في البدء لم يورده عندما تحدث عن الموانع، كحصول الألم أو عدم نفع دواء في الشفاء، وذلك من أجل أن يشير إلى ثبات ارتباط حدثين ببعضهما ارتباطا ضرورياً من غير الممكن تغييره، أو على أن هذا الارتباط يتم وفق جريان سنة الله بإرادته الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير. ويطرح الغزالي أمر ثبات اطراد العادة وجريانها على نظام محدد[248] بصورة قاطعة في "إلجام العوام" عندما يتحدث عن الارتباط الحتمي بين قلب الإنسان ودماغه فيقول: "كما أجرى (الله) عادته في حق قلب الإنسان بأن لا يمكنه التدبير إلا بواسطة الدماغ، وإن كان في قدرة الله تعالى تمكينه من دون الدماغ لو سبقت به إرادته الأزلية وحقت به الكلمة القديمة التي هي علمه فصار خلافه ممتنعا لا لقصور في ذات القدرة ولكن لاستحالة ما يخالف الإرادة القديمة

---

(246) الجويني، الشامل، 489.

(247) الغزالي، محك النظر، ص. 144.

(248) إن التأكيد على اطراد العادات واستمرارها كان قد ورد عند الجويني، في الشامل، ص. 69، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص. 180.

والعلم السابق الأزلي، ولذلك قال: "ولن تجد لسنة الله تبديلا" (الأحزاب: 62 + الفتح: 22). وإنما لا تتبدل لوجوبها، وإنما وجوبها لصدورها عن إرادة أزلية واجبة، ونتيجة الواجب واجبة ونقيضها محال".[249]

إن هذا النص القاطع الذي يؤكد فيه الغزالي على "الضرورة" في العالم يبرهن على أن إنكار المتكلمين للطبائع لا يعني الذهاب بالتجويز إلى درجة تجريد العالم من الاطراد والنظام وإنكار السببية، على العكس نجد أن هذه الرؤية تطرح تصوراً صارماً عن الكون تحت تسميات الوجوب الذي هو مرادف للضرورة، وكذلك نتائج هذا الوجوب الذي أسماه (نتيجة الواجب واجبة)، تنكر أي تجويز في العالم الواقعي.[250] إن الله ذاته إذا كان يقدر على كسر الارتباطات الواجبة، فعليه أن يخالف إرادته الأزلية التي لا تقبل أصلاً التبديل والتغير. وإذا كان هذا يشير ضمناً إلى أن القدرة لاتفعل ما لم تقرره الإرادة الأزلية، يصبح مفهوم القدرة ذاته رهناً بما قررته الإرادة أزلاً عن وجوب كوني صارم.

هذا الارتباط عند الغزالي بين الحوادث يصل إلى حد القول إن الله ذاته لا يستطيع التدخل في عمل العلل الثانوية، ولو تدخل في عمل العالم المُراد على وجه مخصوص من الوجوب لبطل نظام العالم كله، فالعالم "كله في حكمة شخص واحد، مركب من أعضاء متعاونة على الغرض المطلوب منه، وإنما أعضاؤه وأجزاؤه السماوات والكواكب والأرضون ومابينهما من الماء والهواء وغيرهما، وقد رُتبت أجزاؤه ترتيباً مُحكماً لو غُير ذلك الترتيب لبطل نظام العالم."[251] هذا النظام يصفه في (الأربعين في أصول الدين) على أنه يشبه الساعة المائية التي تعمل وحدها بعد أن يقرر لها الله صنعها ونظامها. وكي يشرح الغزالي معنى (النظام والترتيب)، لا يتردد في استخدام التسميات الفلسفية مثل (الأسباب والمسببات)[252] كما رأينا، ولكن في أغلب الأحيان يستخدم مفاهيم الشروط والمشروطات التي تعادل عنده الأسباب والنتائج. النظام عند الغزالي يقوم على جعل

---

(249) أبو حامد الغزالي، رسالة إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن رسائل الغزالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994) ص ص. 50-1.

(250) دائماً يجب أن نتذكر أن الأشاعرة ميزوا بين الواقع والإمكان العقلي أو العلمي، فبالنسبة للواقع يكون ارتباط الأشياء ببعضها سببياً وفق الضرورة المقررة في الأزل، أما الإمكان العقلي أو العلمي فهو إمكان التجويز ولكن هذا الإمكان يستحيل في الواقع.

(251) الغزالي، المقصد الأسنى، ص. 77.

(252) بل إنه يذهب إلى تسمية الله مسبب الأسباب، أي أصل واضع الأسباب وناصب الأسباب الكلية الأصلية الثابتة المستقرة التي لا تزول ولا تحول، انظر الغزالي، الأربعين في أصول الدين (بيروت: دار الجيل، بيروت، 1988) ص ص. 5-13.

بعض المخلوقات شرطاً لبعضها الآخر، لذلك تقدم البعض وتأخر البعض، فالعلم شرط الإرادة، والحياة شرط العلم، والجسم شرط الحياة، بعض هذه الشروط يتبع بعضها سبباً كالعلم والإرادة وبعضها ليس سبباً كالجسم والحياة، لأن وجود الجسم لا يعني الحياة، "ولا يدخل في الوجود إلا ممكن، وللإمكان ترتيب لا يقبل التغيير، لأن تغييره محال . . . ولما كان للاستعداد بسبب الشروط ترتيب كان لحصول الحوادث بفعل الله ترتيب . . . وهي (الحوادث) مرتبة في قضاء الله . . ترتيباً كلياً لا يتغير . وظهورها بالتفصيل مقدر بقدر لا يتعداها . "(253)

ويصوّر في نص آخر هذا التتابع أو الترتيب بأنه سلسلة من الأسباب والمسببات، "ومن حرك سلسلة الأسباب والمسببات وعلم كيفية تسلسلها ووجه ارتباط مناط سلسلتها بمسبب الأسباب، انكشف له سر القدر وعلم علماً يقيناً أن لا خالق إلا الله . "(254)

إن تأكيد الغزالي على ثبات ترتيب العالم ونظامه، وكذلك تكراره للفظ (لا يتغير/ لا يتبدل/ لا يتحول) يدل بوضوح على أن المتكلمين عندما أجازوا فكرة التجويز لم يكن قصدهم إنكار الحكمة الإلهية والنظر إلى العالم وكأنه فعل عبثي للإرادة الإلهية، فكلام الغزالي هذا يتضمن القول بحتمية صارمة كانت مقررة في القضاء الإلهي أو الإرادة الإلهية أزلاً وقد أنجزتها القدرة فعلاً وبالتدريج وحسب الترتيب المقرر: "فالأمر في جميع ذلك ماض على قدرة الباري سبحانه لا يُحيل ولا يعتل ولا يتخلف منه شيء عن ميقاته لصلاح العالم . "

مسألة اطراد العادة وثباتها أمر اتفق عليه الأشاعرة وإن كان اتفاقهم على درجات متفاوتة من التأكيد، ولم يظهر هذا التساوق الصارم بين الإرادة والقدرة عند المبكرين منهم . ولكن الأشاعرة الذين جاؤوا بعد الغزالي أخذوا برأيه هذا، فالشريف الجرجاني يؤكد في شرح المواقف رأي مدرسته بمسألة اطراد العادة بين الحوادث المتعاقبة كالإحراق عقب ملامسة النار، والري بعد الشرب . . ، "إن إمكان نقائض ما جزمنا من الأمور المعتادة لا ينافي الجزم بوقوعها، أي وقوع تلك الأمور العادية جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا يزول بالتشكيك . . أما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتي فليس بقادح فيها . "(255)

فما هو ثابت لا يقبل التشكيك ولا يزول هو اطراد العادة وانتظام العالم بخطة محددة

---

(253) الغزالي، إحياء علوم الدين، 6 ج، (بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ) ج. 4، ص. 239.

(254) سابق، ص. 240.

(255) الشريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف في علم الكلام، تحقيق أحمد مهدي (القاهرة: مكتبة الأزهر، 1976) ج. 1، ص. 242.

لاتتغير، ونقيض ذلك هو مجرد إمكان ليس أكثر، وهذا الإمكان غير متحقق وبالتالي فإن افتراضه لا يقدح في الجزم بأن العالم هو كما يقع في الواقع من الدقة.

نفس هذا المضمون يؤكده سيف الدين الآمدي (ت. 631/ 1233) الذي يعتبر أن خرق العادة أمر ممكن عقلياً ولكنه يستحيل في الواقع، فتجويز "انخراق العادات في زمننا فهو إنما يستحيل بالنظر إلى العادات لا بالنظر إلى العقليات". (256)

7- الاستراتيجيات الكلامية وتعثر تطورها

إن الإستراتيجية الخطابية الأشعرية إذن تنهض بصورة مبدئية على فكرة الخالق الواحد، وعلى أن مقدورات العالم يمكن أن تقع بين قادرين: الله والإنسان معاً. ولأن الفاعل الواحد (الله) يفعل من خلال صفاته، فإن هذه الصفات هي التي تأخذ كل السمات التي تنتمي لله أساساً، فكل صفة من هذه الصفات هي ثابتة ومطلقة ولا تتغير بتغير الأعراض التي تخلقها. ولأن هذه الصفات يجب أن تكون بريئة من كل مايلحق بالتعين العرضي لأشياء العالم من تغير وفناء، يجب أن تكون مطلقة وثابتة وشاملة بالمعنى الكلي لكل مايجب أن يندرج تحتها. لقد كان رهان الفكر الأشعري يتركز جذرياً في البحث عن علاقة فلسفية بين هذين القطبين الرئيسيين من أقطاب الوجود: الصفة الإلهية من جهة والأعراض المخلوقة من جهة أخرى بما في ذلك الاستطاعة بوصفها عرضا محدثاً.

سمة الشمول هي أهم مايميز فلسفياً الصفات الإلهية عند الأشاعرة والماتريدية، والشمول يعني أن لا يفلت من الصفة الإلهية أي موجود مخلوق، بمعنى أن الموجود منذ وجوده وحتى فنائه هو رهن بفعل الله فيه، فكل تغير يصيبه هو بسبب هذه القدرة الإلهية المطلقة التي تقرر صيرورته بصورة تبقيه موضوعاً لفعلها وتبقيه بفاعليته كشيء مخلوق لا يملك القدرة على التأثير. لقد احتفظ الأشاعرة والماتريدية بمبدأ الفصل المعتزلي بين المملكتين الإنسانية والطبيعية، فالقوة أو الاستطاعة لاتخرج عن نطاق الفاعل الحي والمدرك والقاصد، أما العالم الطبيعي فهو مجرد من أي قوة ذاتية. وقد بقي العالم الطبيعي عند الأشاعرة كما هو عند التيار الرئيسي من المعتزلة، لا يملك بذاته أي قوة على الخلق، وهذا ماجعلهم ينفون القول بالطبائع الذي يعني توفر الشيء على قوة مؤثرة سواء كانت هذه القوة ذاتية أم محدثة.

وبالنسبة للمعتزلة فقد توقف نشاطهم الفكري في وقت محدد من الزمن، بين النصف

---

(256) سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف (القاهرة: لجنة إحياء التراث، 1971) ص. 123.

الثاني للقرن الرابع الهجري والنصف الأول للقرن الخامس، وقد ضمت هذه الفترة الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة، والتي تسمى أيضاً طبقة أصحاب قاضي القضاة، حسب مايؤرخ أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت. 840/ 1437) في كتابه (طبقات المعتزلة)(257). لم نعد نشهد أسماء كبيرة بعد قاضي القضاة عبد الجبار (ت. 414/ 1013) ومدرسته التي حوَت تلامذة بارزين، كأبي رشيد النيسابوري (ت. 450/ 1058) وابن متويه (ت. 468/ 1076) و، وأبي الحسين البصري (ت. 436/ 1045)، ولكن حتى هذه المدرسة لم تكن صاحبة إبداعات حقيقية في الاعتزال، باستثناء بعض آراء أبي الحسين البصري، بل إنها في معظم نشاطها الفكري توقفت عند لحظة الجبائيين، أبي علي وابنه أبي هاشم، إضافة إلى أنه غلب على نشاط هذه المدرسة الجانب السجالي والتفسيري، الذي أراد إنصاف الفكر الاعتزالي وتوضيح قضاياه أمام الهجوم الكاسح للمدارس الأخرى، وخصوصاً الأشاعرة. في هذه الفترة كانت أهمية الأشاعرة تتزايد ويحظون برعاية رسمية تشبه الرعاية التي تلقاها المعتزلة في زمن المأمون. فبعد انقضاء محنة الأشاعرة في بداية الحكم السلجوقي، حظي أبناء هذه المدرسة برعاية طويلة الأمد، منذ السلاجقة الذين نصبوهم أساتذة للمدارس الجديدة التي أنشأها نظام الملك وصولاً إلى الأسر الحاكمة اللاحقة، الزنكي والأيوبيين. وبقي الفكر الأشعري ممثلاً للرأي العقلي في الثيولوجيا الإسلامية، وبقي على خط المواجهة الحادة مع التيار الحنبلي النصي، ولكن هذا لم يخفف من هيمنة الأشاعرة على الفكر العقدي الإسلامي، بل بالعكس، فإن الجهد الذي بذله الأشاعرة في التحالف مع المذهب الفقهي الشافعي، قد منحهم صدقية أكبر في احتلال الفضاء العقدي الإسلامي، علاوة على التراث الذي خلفوه والأسماء الكبيرة التي كانوا ينتجونها باستمرار والتي رسخّت حضورهم النظري في مساحات التداول الديني والعقلي الإسلامي. لقد احتكرت رؤية الأشاعرة للإسلام في هذه المرحلة تفسير القضايا العقدية الإسلامية، في الوسط السني على وجه الخصوص. كانوا يشتركون مع المحدثين والفقهاء في الكثير من المسائل، ولكنهم كانوا يختلفون عنهم في غيرها أيضاً.

لقد كان القرن الخامس الهجري هو قرن وقوف الاعتزال عن الاستئناف الفكري، ولكن التراث الذي خلفوه بقي موضوعاً للاستلهام والنقد معاً. في الوقت الذي كانت فيه المدرسة الأشعرية تنتج أبرز مفكريها في هذه المرحلة وماتلاها، وتصنع إضافات مهمة على فكرها. هذا إلى جانب أنهم لم يخوضوا معارك رسمية وشاملة ضد التصوف، الأمر

(257) أحمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد فلزر (بيروت: دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ) ص. 116.

الذي أبقاهم على مهادنة قوية معهم، بل بالعكس انعقدت الكثير من الروابط الفكرية مع التصوف السني بشكل خاص.

وعلى المستوى الانطولوجي، كان الموقف الأشعري مرشحا أكثر لصياغة موقف نسقي من العالم، ذلك أن المعتزلة باعترافها بفاعلين خلاقين اثنين كان يوجب عليها أن تقدم حلولاً فلسفية لمسألة توزيع القوة في العالم، القوة التي تصدر عن الله في أصلها ويستقل بها الإنسان ككائن مخلوق. كانت وجهتي نظر النظّام ومعمر النسقيتين لحد ما قد استُبعدتا من المسار العريض للفكر الاعتزالي، وبالتالي فقد كان على التيار العريض من هذا الفكر، إذا أراد أن يكون نسقياً، أن يقدم حلولاً جديدة لإستراتيجيته التي تنهض على مبدأ أن القوة في العالم مخلوقة أساساً وأنها رغم ذلك قادرة على الخلق والإيجاد. إن تعميم هذا المبدأ خارج إطار المملكة الإنسانية كان يتطلب حلولاً فلسفية بارعة لا تساعد عليها كثيراً فلسفة الجواهر والأعراض. والحقيقة أن النجاح في التقدم انطولوجياً باتجاه صياغة تصور نسقي على أساس هذه الإستراتيجية هو واحد من أهم رهانات الثيولوجيا الإسلامية، والتي احتاجت زمناً ليس بالقصير لمحاولات جادة في صياغة خطاب نسقي على يد فخر الدين الرازي أولاً ثم على يد ابن تيمية ثانياً، وكلاهما قدم صياغة ناضجة فلسفياً لحد كبير.

لم يعترف الأشاعرة إلا بقوة خلاقة وحيدة في العالم وبالتالي فقد كانت مشكلاتهم الفلسفية قابلة للتذليل بشكل ما، خصوصاً أنهم انفتحوا على التأثير الفلسفي وأخذوا الكثير من ابن سينا والفلسفة الفيضية. كانت مشكلاتهم تقوم ضمناً على تحقيق الصلة بين الصفات الإلهية والعالم، تلك الصلة التي يجب أن تحتفظ بمبدأ شمول الصفات لكل أشكال الكثرة في العالم مهما تضمنت هذه الكثرة من تناقضات: صفة الكلام مثلاً يجب أن تكون قديمة (أزلية) من جهة ومتعينة في الزمان بأشكال محددة من الكلام، من الجمل والعبارات والخبر والأمر. . ، من جهة أخرى. والعلم الإلهي يجب أن يكون قديماً وشاملاً، ويجب أن تعينّه القدرة في عالم الشهود بمقادير وأزمنة محددة. ولكن هذه الاستراتيجية لم تكن موضع اجتهاد دائم من مفكري الأشاعرة، و قد اقتصر عدد كبير منهم على إقرار مسائلهم بطريقة تحكمية، فقد كرر مفكروهم أن الكلام واحد وقديم من جهة ومتبعض ومخصوص في جمل وأصوات وعبارات من جهة أخرى، دون البحث عن الصلات الفلسفية الممكنة بين الطرفين، ودون تقديم أي حل فلسفي لهذا الانتقال من الثبوت والوحدة إلى الكثرة والتعين، والمسألة نفسها تتكرر في بقية الصفات، الأمر الذي أثار نقد ابن تيمية الحاد عليهم فيما بعد، حول تقريرهم لجانبي المجمل والعام من جهة والمفصل والمخصوص من جهة أخرى دون أي تبرير فلسفي يصل بين الطرفين.

وفي الوقت ذاته نجد آراء مبعثرة هنا وهناك على غاية من الأهمية تحاول تحقيق هذا الوصل عند مفكري الأشاعرة. إن السلسلة السببية التي يقترحها الجويني بين القوة الإنسانية والقدرة الإلهية، التي أوردها الشهرستاني في ملله، تعتبر واحدة من الاجتهادات الخلاقة التي تذهب لوضع حلول فلسفية ضمن نفس الأسس التي يقوم عليها الفكر الأشعري.

وكما رأينا فقد كانت نظرية الفاعل الخلاق الوحيد في العالم وراء فكر الجهم بن صفوان، الذي وضع إطاراً لفلسفة نسقية تجعل من الله كفاعل وحيد قوة محايثة للكون، تكون فيه كل موجودات العالم متحركة بالمجاز بفعل فاعل حقيقي واحد يكمن بها ووراءها. وكذلك فلسفة الكندي التي تقوم على مبدأ الفاعل الوحيد والذي تكون فيه كل الموجودات الأخرى فاعلة بالمجاز. هناك فرق طبعاً بين الجهم والكندي، فالجهم جرد موجودات العالم من أي قوة واعتبر الله القوة الوحيدة المباطنة للعالم، في حين أجاز الكندي درجة من القوة للذي يسمى فاعلاً بالمجاز، وأبقى الله متعالياً عن العالم.

إن المقدمات الأنطولوجية الأشعرية كانت صالحة لا ستكمال مشروعها في بناء نسقي يجعل كل شيء رهيناً بقوة خلاقة وحيدة تمتد في كل أرجاء الوجود. كانت هذه المقدمات تصلح لأن تتحول إلى نوع من الفلسفة الرواقية، أو جهمية معدلة، ذلك أن القول بقدرة وحيدة في الكون من الممكن أن يصبح قولاً بحلول شيء من الله في العالم، أو بحلول لصفاته بشكل ما، أو بجعل العالم مجرد آثار للفعل الإلهي كما سيفعل الرازي لاحقاً، والحقيقة أن الفكر الأشعري كان يؤسس استراتيجيته على هذا النوع من الفلسفة.

كانت القرون المتأخرة منذ الخامس الهجري ومابعده أشعرية بامتياز، وقد أتاح التقارب مع الفلسفة للفكر الأشعري أن يستمر ويحتكر تلك القرون على مستوى العقل والعقيدة، وكان التقدم في الفكر الأشعري ينتج أعلاماً كبيرة أضافت ليس للفكر الأشعري فقط ولكن للفكر الإسلامي بشكل عام. ولكن هذا الفكر بقي أسير منهج محدد في التعامل مع النص، من جهة، وأسير التقاليد الفكرية التي تأسست على مدار تلك القرون السابقة من جهة ثانية وأسير سجالاته الخاصة مع خصومه من جهة ثالثة. الأشاعرة كانوا صفاتيين، وقد احتلت مسألة الصفات بوصفها كيانات لغوية زائدة على الذات مكان المركز في فكرهم، الأمر الذي كان يمهد عندهم لعلاقة تقارب من نوع آخر بين الله و العالم.

إذا أخذنا مثالي الباقلاني والجويني في المرحلة المبكرة من علم الكلام الأشعري، نجد أن ثمة عائقين أساسيين اعترضا المتابعة الأشعرية لمقدماتهم الانطولوجية. الباقلاني الذي كان يبشر بعلاقة خصبة بين الصفات والعالم من خلال تكراره الدائم في كل

المشكلات الكلامية الأشعرية أن الصفات الإلهية تتمتع بالعموم أو الإجمال وأن العالم يتسم بجانب التفصيل والتخصيص. في مسألة الكلام، القضاء والقدر، الإرادة، كان دائماً يتحدث عن جانب مجمل (الصفة الإلهية) وجانب مخصص ومفصل (المفردات العينية المخلوقة لهذه الصفة)، ولكن الباقلاني لم يستطع إحراز أي إنجاز يتعلق بتقديم تفسير يشرح العلاقة بين الطرفين مع بعضهما. والسبب على الأغلب هو أن الباقلاني يتعامل مع الصفات ومفرداتها بمنطق اللغة العربية. فالعلاقة اللغوية بين العام والخاص، بين المجمل والمفصل، حسب النحو العربي، وحسب استخدامات الفقهاء لها لا يسمح بتقديم صيغة فلسفية لعلاقتهما الكونية الممكنة، وبقي الباقلاني بالتالي بعيداً عن مسألة الكليات التي كان من شأنها وحدها أن تساعد على إنشاء تلك الصيغة الفلسفية التي تصل بين الصفات والعالم.

الجويني من جهته يقدم حلاً خلاقاً على تلك العلاقة المحتملة بين الصفات الإلهية والعالم، ولكنه أيضاً لا يتابع هذا الحل. يقترح سلسلة من الأسباب والنتائج التي تبدأ من الله وتصل حتى الفعل الإنساني. فكل فعل هو قدرة، وكل قدرة هي سبب ونتيجة في الوقت نفسه، سبب لفعل تنجزه، ونتيجة لقدرة أخرى تنتجها، وهكذا حتى يصل الأمر إلى مسبب الأسباب: الله. هذه السلسلة السببية التي تصل بين الصفات الإلهية والعالم كان من شأنها أن تقدم تصوراً فلسفياً حقيقياً لعلاقة الصفات بالعالم، ولكن هذه الرؤية التي ينقلها لنا الشهرستاني كانت تحتاج إلى أن تحل مشكلتين فلسفيتين صعبتين، الأولى أن تعترف أن أفعال الله معللة، فالسلسة السببية تلك تفترض أن الله مسبب الأسباب يتجدد لديه شيء كان السبب في إطلاق سلسلة الأسباب والمسببات تلك، إذ ليس من الممكن أن يتم تفسير العالم على أنه سلاسل سببية من هذا النوع ولا يتم التبرير الفلسفي لبدء هذا السلسة، أي لتعليلها من الله ذاته. والمشكلة الثانية هي مشكلة اللاتناهي، ذلك أن سلسلة سببية من هذا النوع من الصعب تحديدها، بل هي لا متناهية طالما أنها تتصل بالله. كان هذا المأزق الفلسفي يحتاج إما إلى الاعتراف بالعقول السماوية الفارابية/ السينوية أو الحديث عن سلسلة سببية من نوع آخر أفقي. ورغم أن الشهرستاني يشير إلى أن الجويني قد أخذ رأيه هذا من الفلاسفة إلا أن الجويني يبدو أنه لم يتابع هذه الاستعارة من الفلاسفة ليسد الفراغ الانطولوجي بين الله وصفاته من جهة وبين العالم.

توقف الأشاعرة في مسألة الصلة الفلسفية بين الصفات الإلهية والعالم عند نظرية (التعلق)، وتنص هذه النظرية على أن الصفات الإلهية التي تتسم كل منها بالوحدة المطلقة والثبات تبقى بريئة من أي تغير قد يلحق بها في علاقتها مع عالم التغير والكثرة. لم يقدم الأشاعرة تعريفاً دقيقاً لمفهوم التعلق، ولكن الذي أرادوه من مفهوم كهذا هو تجنب

العلاقات التي قد تمس بأزلية وإطلاقية الصفات الإلهية . إن التجربة الفلسفية التي انطلق منها الفارابي وابن سينا التي تقترح تدرجاً كونياً من الله بوصفه يمثل الوحدة المطلقة نحو التنوع والتعدد والتي أقرت بمبدأ لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وكذلك تلك التي اقترحها الكرامية بحلول الحوادث في ذات الله، كل ذلك لم يكن مقنعاً للأشاعرة في محاولتهم البحث عن علاقة أنطولوجية مبررة بين الصفات الإلهية والعالم، وكان مفهوم التعلق مفهوماً تحكمياً يحاول تسمية تلك العلاقة بأسماء لا تؤدي إلى أي تورط فلسفي بينهما. لقد لاحظنا كيف أن الكثير من متكلمي المعتزلة ترددوا في تفسير العلاقة بين صفة العلم ومحتواها العلمي، لأن أي شرح مُقترح قد يؤدي إلى افتراضات ضمنية من بينها القول بأزلية العالم مثلاً. الأشاعرة بدورهم، الذين يعتبرون القدرة هي تلك الصفة التي تعين بالتفصيل ماقد قررته الإرادة والعلم الإلهيين أزلاً، لم يفسروا كيف تقوم القدرة بوصفها صفة مطلقة وأزلية بتعيين الموجودات في العالم العيني بالتفصيل.

إن علاقة التعلق[258] هي علاقة خارجية بين الصفة ومضمونها، فكل تغير يطرأ على أشياء العالم المادي، هو تغير، حسب المتكلمين يصيب التعلق ولا يصيب الصفة الإلهية ذاتها. فحدوث الأشياء وتغيرها وفنائها لا يعني أي تغير في علم الله الثابت والمطلق، ومن المعروف أن مسألة العلاقة بين الصفات الإلهية الثابتة والتي تتسم بالوحدة المطلقة وبين الأشياء المادية كانت وراء عدة حلول فلسفية أثارت كلها موجات من النقد، كنظرية ابن سينا في علم الله، ونظرية الكرامية بالحدوث في ذات الله، ونظرية جهم بن صفوان بنفي العلم الإلهي الأزلي أساساً، ونظرية هشام بن الحكم بحدوث العلم. كان الحل الذي قدمه الأشاعرة يعتمد جذرياً على المحافظة على وحدة الصفة الإلهية وعدم تعرضها للتغير، فكانت نظرية التعلق التي جاءت تحكمية إلى حد أنها لم تفسر شيئاً.

المسألة الأخرى التي تمسك بها الأشاعرة وأعاقتهم عن التقدم انطولوجياً هي مسألة تعليل أفعال الله، وهذه من المسائل المهمة التي يُحتاج إليها في تفسير الكثير من الأمور وخصوصاً مسألة بدء الخلق.

إن الله عند الأشاعرة يفتتح الخلق بعد العدم بدون أي تجدد في ذاته كوجود الباعث أو الداعي الذي جعله يخلق بعد أن لم يكن خالقاً. عالج الأشاعرة هذه المسألة بتحكمية إنشائية غير مبررة فلسفياً. ذلك أن كل شيء في العالم بالنسبة لهم هو في تغير دائم، وهذا التغير يكون بواسطة الفعل الإلهي الذي لايبرح يخلق أعراضاً جديدة ويفني أخرى، ورغم

---

(258) عبد الحكيم أجهر، ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004) ص ص. 3-112.

ذلك لا يقدم الأشاعرة أي تفسير يشرح البواعث والأسباب التي تجعل الله يقوم بهذا الفعل الدائم في العالم، وكيف ينشأ الفعل وينتقل للعالم المادي المخلوق.

لقد انتقد ابن سينا المتكلمين على قولهم إن الله يخلق العالم من العدم بعد أن لم يكن خالقاً بدون تجدد باعث أو علة أوجبت هذا الخلق، وعندما يحاول الغزالي الرد على الفلاسفة في هذا الأمر فإنه لايقدم تبريراً مقنعاً في هذا الرأي ولكنه يرد النقد الفلسفي بمثله على الفلاسفة، فهو يقول إن نظرية العقول العشرة التي شرحتم بها الفيض والصدور هي أيضاً تحكمية، ولا شيء يبرر الوقوف عند عشرة عقول في الوقت الذي تتحدثون فيه عن زمن لا متناهٍ وحدوث حوادث لا متناهية.

والحالَ فإن غياب المغامرة العقلية عند الأشاعرة، ووقوفهم عند المسائل الشائكة بإقرار آراء تحكمية إنشائية، ومحاولتهم الحفاظ على هذه الانقطاعات في خطابهم بدعوى غير معلنة أنها أقرب إلى إجماع مُتخيل في قضايا العقيدة، كالخلق من العدم والتمسك بإطلاقية الصفات الإلهية، وتنزيه الذات عن أي فرضية تفسر التغير في العالم، كل ذلك أبقى على الانقطاعات داخل هذا الخطاب وحرمته من تطوير استراتيجيته التي كان يؤسسها ويساجل من أجلها منذ زمن الأشعري وحتى قبل الأشعري، حتى محاولة الرازي الجادة والخلاقة التي وعت أزمة الخطاب الأشعري وتوجهت نحو بناء خطاب نسقي أراد الإجابة عن هذه الأسئلة، وتجاوز الانقطاعات التحكمية داخل الخطاب الكلامي. ثم ابن تيمية الذي لم يكن أشعرياً ولكنه طمح إلى بناء خطاب نسقي يتجاوز فيه حتى الرازي، ويؤسس لثيولوجيا ذات طابع أنطولوجي خلاق. إن خطاب الرازي اعتمد ابن سينا كمرجعية له في صياغة خطاب كلامي نسقي وكان خطاب ابن تيمية بعده يعتمد ابن رشد كمرجعية في صياغة ثيولوجيا فلسفية من الطراز الأول.

ولكن كان لا بد من نقطة تحول في الخطاب الكلامي المبكر قبل أن نجد خطابي الرازي وابن تيمية، ذلك أن فلسفتي الرازي وابن تيمية تقومان على مبدأ الصورة وعلى الكليات، وليس على الجواهر والأعراض، وهذا التحول من الفكر المناسباتي الذري إلى فكر يقوم على الصورة والكلي وينهل من الخط الأفلاطوني الأرسطي، كان يحتاج إلى محطة أساسية. هذه المحطة بدأها أبو هاشم الجبائي المعتزلي وأسسها الجويني الأشعري، ثم صاغ تأويلها المكتمل الشهرستاني. والمقصود هنا هو نظرية الأحوال التي بدأت بنقل الفكر الكلامي من كونه فلسفة في الجواهر والأعراض إلى فلسفة تقوم على فكرة الصورة والكلي.

بشكل أو بآخر أثارت نظرية الأحوال التي أتى بها أبو هاشم الجبائي المعتزلي اهتماماً

فلسفياً بالغاً. هذه النظرية ستؤسس لما يسمى علم الكلام المتأخر الذي سيدخل في معادلات جديدة رغم تمسكه بأكثر القضايا المبكرة، ونظرية الأحوال ستجعل مفكراً مثل الباقلاني يحار في أمرها، يأخذها ثم يتردد في الاستمرار في تبنيها، وستجعل الجويني آخر مفكر أشعري مبكر، يأخذ بها بدون تردد. نظرية الأحوال هي المحطة الفاصلة بين علم الكلام المبكر الذي كان يبني نظرياته في المحمولات على اللغة العربية وبين الدخول في مرحلة المناقشة الفلسفية لمسألة هذا المحمول. هذا النقاش سينقل علم الكلام من التعامل مع الصفات الإلهية من مستوى معين (لغوي/ نحوي) إلى مستوى آخر فلسفي. وسيتم هذا الانتقال بفضل الأشاعرة ذاتهم الذين كانوا أمام خيار الحوار مع الخطاب الفلسفي. سيذهب الأشاعرة بدون تردد ومنذ الجويني في تأويل نظرية الأحوال وتكييفها باتجاه جعلها نظرية في الكليات بالمعنى الفلسفي، الأمر الذي سيساعد على شرعنة حضور الكليات وعلى إمكانية توظيفها في المشكلة الكلامية الرئيسية وهي مشكلة الأسماء والصفات الإلهية.

الفصل الثاني

الصفات الإلهية

من المعاني اللغوية إلى الكليات الأرسطية

1- الخبر النحوي والجملة العربية

1-1- وحدة الله وصفاته في الجملة الاسمية العربية

لقد كان الموضوع الرئيسي للتأملات الكلامية الإسلامية، منذ بدء التفكير الثيولوجي، يدور حول وحدة الله، وكانت الأسئلة المتعلقة بهذه الوحدة تصاغ بالارتباط الوثيق مع مسألة الأسماء والصفات التي تُحمل على الله. الأمر الذي دفع النقاش بين المتكلمين، باتجاه أن يأخذ شكل تساؤل عن طبيعة الأوصاف التي تقررها القضايا أو الجُمل في اللغة العربية، مثل: (الله عالم)، (الله حي)، (الله قادر)، وهكذا. ورغم أن كل ما ذكره القرآن من أسماء وصفات إلهية قد تمت مناقشته، إلا أن الجدل تركز أكثر ما تركز على الصفات الرئيسية مثل: حي، عالم، قادر، سميع، بصير، متكلم، مريد. وهناك صفات أخرى لم يذكرها القرآن، إلا أنها أصبحت موضوعاً للنقاش مثلها مثل الصفات الواردة للتو، كموجود، وقديم، وباق، وشيء.

لقد أثيرت مسألة المحمولات أو الأوصاف التي تحمل على موضوع أو موصوف ما، في وقت مبكر في علم الكلام الإسلامي. ولقد شهدت هذه المسألة تحولات عديدة، كان يتم في كل مرحلة من مراحل التحولات تلك، الانتقال بسؤال الوحدة الإلهية والصفات التي يجب أن تحمل عليها، من سياق إلى آخر مع الاحتفاظ بالسؤال نفسه: كيف تحمل الصفات على الله مع ضرورة الاحتفاظ بالتنزيه الإلهي كما يجب أن يكون؟

تشير المصادر إلى أن المواقف البارزة التي ارتسمت في وقت لاحق نسبياً، أي في النصف الثاني للقرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجري، قد انطلقت من الأساس اللغوي في فهم هذه الصفات، إذ كان الجدل يدور بين المتكلمين، المعتزلة والأشاعرة والماتريدية حول قضية أساسية تتعلق بطبيعة الخبر في الجملة الاسمية العربية: هل يتطابق الخبر مع مبتدئه في جملة (الله عالم) أم أنه شيء مختلف عنه؟ وهل يجد هذا الخبر

مرجعيته في الاسم ذاته، الموضوع الذي يُخبر عنه، أم في شيء آخر؟ أو بمعنى آخر، ماهي طبيعة العلاقة بين المبتدأ والخبر في الجملة الاسمية؟ إن الجيل اللاحق على الجهم بن صفوان[1] (ت. 128/ 746) من المفكرين الذين برز نشاطهم في النصف الثاني للقرن الهجري الثاني وبدايات القرن الثالث، بدأ ينحو في المسألة منحى جديداً مع الاحتفاظ بالإشكالية الأساسية المتعلقة بتحقيق أفضل صيغة للتنزيه الإلهي. وهنا نجد أسماء كبيرة في علم الكلام الإسلامي تسهم بشكل بارز في هذه المسألة، هشام بن الحكم (ت. 181/ 798)، أبو الهذيل العلاف (ت. 235/ 915)، وسليمان بن جرير الزيدي الذي كان تلميذاً، شأنه شأن هشام بن الحكم، للإمام جعفر الصادق الذي توفي في (139/ 756)، وعبد الله بن سعيد (ابن كلاب) (ت. 240/ 862)، ومحمد بن كرام (ت. 255/ 876). [2] لقد عالج هؤلاء المفكرون السؤال المتعلق بمصدر المحمول أو الصفة، أو طبيعة علاقته بالموضوع نفسه، فـ(عالم) في قولنا (الله عالم)، تحتاج إلى تبرير يفسر علاقتها بالاسم أو الموضوع، فاتفق هؤلاء المفكرون على القول إن المحمولات كعالم وقادر وسميع وبصير، تجد مرجعيتها في معان قائمة بذات الله، فالله عندهم عالم بعلم، والعلم الذي يشتق منه المحمول: عالم، يقوم بالذات. فقال هشام وسليمان إن هذه المعاني زائدة على ذات الله التي تقيم فيها، ولا يمكن أن نقول عن تلك المعاني أنها متحدة ومطابقة للذات الإلهية، ولا أن نقول العكس أنها مغايرة لهذه الذات، وقد تم التعبير عن طبيعة العلاقة بين العلم والذات بصيغة "لا هي هو ولا هي غيره"[3]. وإن كان هشام يختلف عن سليمان في اعتباره صفة العلم بشكل خاص محدثة وليست قديمة. أما أبو الهذيل العلاف فقد قال إن هذه الصفات تطابق الذات، أي أن الذات والصفات يمثلان شيئا واحداً، فعلم "الباريء سبحانه هو هو وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته وكذلك كان قوله في سائر صفات ذاته". أي أن صيغة هشام وسليمان التي وقفت بين الإيجاب والسلب (لا هي هو ولا هي

---

(1) لقد ناقش جهم بن صفوان مشكلة الصفات الإلهية بطريقة تختلف عن الأجيال اللاحقة، ذلك أن اهتمام جهم لم يكن في البحث عن الصيغة اللغوية المناسبة بين موضوع الجملة ومحمولها، بل تركز اهتمامه على مايجب أن يحمل على الله أولا يحمل بشكل ينزه الله عن أي تشابه بينه وبين البشر، فكل ما يمكن حمله على زيد رأى جهم أنه لا يجوز حمله على الله. ولذلك اقتصر جهم على ثلاث صفات إلهية أجاز حملها على الله، وهي القدرة والفعل، والخلق، فهذه الصفات الثلاثة هي فقط مالايمكن حملها على زيد، وبالتالي فهي صفات إلهية أزلية يستحقها الله ويبقى منزها عن أي تشابه مع مخلوقاته. أما بقية الصفات كالعلم والسمع والبصر، التي تحمل على الله وعلى زيد، فهي صفات محدثة في الزمان، عنده. انظر الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 68.

(2) الشهرستاني، الملل، ج. 1، ص. 89.

(3) الأشعري، مقالات، ص. 494.

غيره) لم يأخذ بها أبو الهذيل. وعلى هذه المسألة بالذات يعلق الأشعري في مقالاته أن " هذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه ان الباريء علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، فحسن اللفظ عن نفسه وقال: علمه هو هو وقدرته هي هو". إن ملاحظة الأشعري تلك حول الأخذ من أرسطو تشير بعض التحفظات وخصوصاً أن أبا الهذيل لم يذهب إلى النتائج المترتبة على هذه المطابقة بين الذات والصفات، لأنه عندما كان يقال له "إذا قلت أن علم الله هو الله فقل أن الله تعالى علم، فناقض ولم يقل انه علم مع قوله ان علم الله هو الله"[4].

أما عبد الله بن كلاب الذي يُعتبر واحداً من أبرز الآباء الفكريين للمذاهب الكلامية السنية فقد أخذ بالصيغة التي تنفي مطابقة الذات مع الصفات كما تنفي تغايرهما التام، فقال بقول سليمان بن جرير، بأن الصفات "لاهي الله ولا هي غيره"[5]، وكان لهذا الالتزام في اعتبار الصفات قائمة بذات الله، ليست هو وليست غيره تأثيراً مهما على المدارس اللاحقة التي أرادت أن تجد مرجعيتها في هذا الموقف بمفكر قريب من أهل الحديث كعبد الله بن سعيد بن كلاب.

إن النتيجة الأساسية التي يمكن استخلاصها من تصورات هؤلاء الثيولوجيين المسلمين الكبار هو اتفاقهم على أن المحمولات التي تحمل على الله، كعالم، قادر، بصير، سميع. . .، تستمد مشروعيتها كأوصاف ومحمولات من الصفات أو المعاني التي تقوم بذات الله[6]، فحسب هؤلاء، الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وبصير ببصر، وسميع بسمع. . . .، والملاحظة الثانية هي في اختلافهم حول علاقة الصفات بالذات، فرغم وضوح صيغة أبي الهذيل إلا أنه بقي متردداً في القول بالمطابقة التامة بين الصفات والذات، ولنفس هذا السبب، ربما، كان هشام وسليمان يقولان بأن هذه المعاني لاهي الذات ولا هي غيره.[7]

في التقدم خطوة أخرى في الزمن نشهد أسماء أخرى كبيرة قد تركت آراء وصياغات في مسألة وحدة الله بقيت راهنة زمناً طويلاً، كأبي علي الجبائي (ت. 303/ 915) وتلميذه أبي الحسن الأشعري (ت. 324/ 935)، وكذلك أبي منصور الماتريدي من ما وراء النهر

---

(4) الأشعري، مقالات. ص. 484-5.

(5) الأشعري، مقالات، ص. 546.

(6) تشير المصادر أن هؤلاء المفكرين قد عرفوا بعضهم البعض شخصيا، فأبي الهذيل العلاف قد قابل هشام بن الحكم وجادله في مسائله، وكذلك هشام قد قابل سليمان وناظره في بعض مسائله في الحلقة الفكرية التي كان يعقدها يحيى بن خالد البرمكي.

(7) الأشعري، مقالات، ص. 547.

(ت. 333/ 944). وقد بقيت صياغتي الجبائي والأشعري — رغم عدم جدة صيغة الأشعري — قطبي النقاش الأساسيين في مسألة الصفات. ثمة تأثيرات متبادلة قد حصلت بين معتزلة البصرة والأشاعرة من جهة، وبين الماتريدية ومعتزلة بغداد من جهة أخرى، إلا أن قضية الصفات الإلهية بقيت نقطة الافتراق الأساسية بين المعتزلة من جانب وبين الأشاعرة والماتريدية من جانب آخر.

تُعتبر آراء الأشعري استمراراً للتقاليد الفكرية التي أسسها عبد الله بن سعيد (ابن كلاب) في معظم المسائل العقدية التي قررها هذا الأخير، ماعدا بعض التعديلات التي تأثر فيها بمعتزلة البصرة ومنها مسألة صفات الأفعال. لقد كان ابن كلاب لا يفرق بين صفات الذات وصفات الفعل، من حيث أزليتها، فكان يقول: "إن لله سبحانه لم يزل قديما بأسمائه وصفاته، وأنه لم يزل عالماً، قادراً حياً، سميعاً، بصيراً عزيزاً، جليلاً، كبيراً، عظيماً، جواداً، . . ، بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وجلال وعظمة وكبرياء وكرم وجود. . ، وأن ذلك من صفات الذات. . ، "[8]، و كان يقول: "معنى أن الله عالم، أن له علماً، ومعنى أنه قادر أن له قدرة، ومعنى أنه حي أن له حياة، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته، وكان يقول أن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره، وأنها قائمة بالله ولايجوز أن تقوم بالصفات صفات"[9]. أما الأشعري فقد أخذ عن معتزلة البصرة تمييزهم بين صفات الذات وصفات الفعل، فاعتبر الثانية محدثة في الزمان، الأمر الذي لم يتفق معه فيه أبو منصور الماتريدي. ولكن اتفق كل هؤلاء على أن المحمول أو الوصف لله بأنه عالم في جملة (الله عالم)، أمر لا يعود إلى الذات ولكنه يدل على صفة معنى تقيم في الذات هي (العلم)، وتشتق منها في الوقت نفسه.

أما من جهة المعتزلة فإنه حتى هذه الفترة لم يتفقوا بعد على صيغة واحدة تحدد علاقة المحمولات أو الأوصاف الإلهية بالذات، ويبدو أن الصيغة التي شاعت كتعبير عن موقف المعتزلة من هذه المسألة لم تتبلور وتجمع حولها معظم المعتزلة إلا مع أبي علي الجبائي الذي آلت إليه زعامة معتزلة البصرة والذي كان أستاذاً مباشراً لأبي الحسن الأشعري الذي انشق عنه لاحقاً، وأستاذاً لابنه أبي هاشم الذي خالفه في كثير من المسائل ومنها مسألة الصفات.[10]

---

(8) الأشعري، مقالات، ص. 546.

(9) الأشعري، مقالات، ص. 169.

(10) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الجيل لله دار الآفاق الجديدة، 1987) ص. 169؛ أصول الدين، ط. 3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981) ص. 92.

مع أبي على الجبائي (ت. 303/ 915) أصبحت الصيغة المعتزلية للقضايا أو المحمولات: الله عالم بذاته، قادر بذاته، سميع بذاته، حي بذاته، لا بعلم ولا بقدرة ولا بسمع ولا بحياة، هي الصيغة التي تمتعت بقبول غالبية المعتزلة،[11] والتي التصقت باسمهم على أنها واحدة من ملامح هويتهم الفكرية، رغم اختلاف هذه الصيغة عن الصيغ السابقة ومنها صيغة أبي الهذيل.[12] إن صيغة أبي علي لم تعرف شيوعاً بين المعتزلة قبله، إذ نجد آراء المعتزلة في صفات الله كانت متنوعة لحد كبير، ماعدا ماورد في مقالات الأشعري عن النَظَّام وعن معتزلة بغداد الذين كانوا يقولون "أن الباري لم يزل عالماً كبيراً قادراً حياً سميعاً بصيراً إلهاً قديماً عزيزاً عظيماً غنياً جليلاً واحداً. . ، بنفسه لا بعلم وحياة وقدرة وسمع وبصر وإلهية. . ،. "[13].

إن أبا الهذيل العلاف، قد طابق الصفة مع الذات ولكن ليس المطابقة المباشرة بين المحمول والذات، كما هي عبارة أبي على الجبائي "الله عالم بذاته"، ولكن بواسطة المعنى الذي يستمد هذا المحمول منه مصدره، أي بصيغة "الله عالم بعلم هو هو". كذلك نجد عند النَظَّام (ت. 231/ 845) رفضاً لنظرية المعاني، فقد "كان ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر صفات الذات، ويقول: إن الله لم يزل عالماً، حياً، قادراً، سميعاً، بصيراً، قديماً بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر"، وكان النظّام يبرر قوله بهذه الصفات بالقول: "إذا ثبت البارئ عالماً، قادراً. . ، أثبت ذاته وأنفي عنه الجهل والعجز والموت، والصمم، والعمى". ويبدو أن العبارة الثانية التي يبرر فيه النظام حمل الصفات على الله هو من أجل نفي الأضداد وتثبيتاً للذات الإلهية القديمة. أما العبارة الأولى التي أوردها الأشعري عن النظّام بأن "الله لم يزل عالماً، حياً، قادراً، سميعاً، بصيراً، قديماً بنفسه"، فإننا لا نجدها عند الشهرستاني (ت. 548/ 1153) في "الملل والنحل" ولا عند البغدادي (ت. 429/ 1038) في "الفرق بين الفرق"، وبغض النظر عن ذلك فإن صيغة "الله عالم بذاته، قادر بذاته. . ،" قد أرسيت نهائيا مع أبي على الجبائي.

مع أبي علي الجبائي إذن وصل علم الكلام الإسلامي، وخصوصاً المعتزلي، مرحلة

---

(11) إن ماورد عند الشهرستاني من أن واصل بن عطاء (ت. 131/ 748) قد نفى "صفات الباري تعالى؛ من العلم والقدرة والإرادة، والحياة"، يصعب أخذه على محمل الجد، لأنه لا المعتزلة ولا مؤرخي الفرق، خصوصا الأشعري في مقالاته، يؤكدون ما يذهب إليه الشهرستاني. والأهم من ذلك أن الشهرستاني نفسه يبدو مترددا في قبول هذا الرأي، لأنه يسارع إلى القول بأن نفي واصل ذاك لم يكن ناضجا. انظر الملل والنحل، ج. 1، ص. 41.

(12) البغدادي، أصول الدين، ص. 92.

(13) الأشعري، مقالات، ص. 503

متقدمة من النضج ومن ضبط المسائل. وكانت مسيرة علم الكلام تتوازى بشكل كبير مع مسيرة علم آخر هو النحو العربي، الذي نضج قبل نضج علم الكلام بوقت ليس بالقصير، الأمر الذي زوّد الفرق الإسلامية بالكثير من المبررات والذرائع اللغوية والمنطقية في جدلهم حول بناء الجملة العربية وكيفية انتساب الصفات إلى الموضوع الذي تصفه وتُحمل عليه. إن الجملة العربية، كما فهمها المتكلمون، هي جملة تقال على شيء من الأشياء، وإن الخبر في الجملة الاسمية، يحمل معنى ما، أو فائدة تُخبر عن الشيء، أو أنه يهدف إلى إثبات هذه الشيء (الذي هو الاسم أو المبتدأ في الجملة).

إن مايقوم به الجبائي ليس أكثر من صياغة واضحة لإسلام معتزلة البصرة. فهو يرى مشكلة الصفات ضمن إطار الحدود اللغوية، فـ(عالم) في جملة (الله عالم)، ليست حدساً بماهية الشيء، أو صورة له، ولكنها قول شيء عن شيء ما، أو إخبار عنه، و (عالم) هي مواضعة لغوية تدل على أن الشيء هو كما هو عليه في ذاته.(14) ومعرفة الشيء بما هو عليه في ذاته تعني أن يُدرك الشيء من خلال تميزه عن غيره من الأشياء بصفاته التي له، سواء كانت هذه الصفات جوهرية أم عرضية. العقل إذن يفهم الشيء من خلال الأسماء التي تدل عليه بوصفه شيئا معلوماً ومُخبراً عنه.(15) لقد كان أرسطو يبذل اهتمامه الفلسفي في الإجابة عن سؤال: ماذا نعني بقولنا عن شيء بأنه موجود، أو أنه قد وجد؟ في حين أن علم الكلام يتعامل مع الشيء على أنه معطى، فهو من خلق الله، الأمر الذي يعني أن السؤال حول الشيء لايقوم على البحث عن كيفية وجوده، ولكن عن الكيفية التي نصفه بها، ونعبر عن طبيعته باللغة العربية بطريقة واضحة ودقيقة، فالأساس الذي ينهض عليه علم الكلام هو تأويل عالم معطى، يؤخذ بدون تساؤل بوصفه حقيقة أقرها وأخبرنا عنها الوحي، ودور العقل الإنساني يتمثل في صياغة الأشياء لغوياً للكشف عن حقائقها وتمايزها عن بعضها.(16) ولكن هذا الاختلاف بين أرسطو والمتكلمين لا يخفف من أهمية الجهود الكلامية على المستوى العلمي في الحديث عن الأشياء والكشف عنها، إذ أننا سنرى كيف أن هذا السؤال المركزي عن طبيعة الشيء سينتقل، من مرحلة التحديد الوصفي اللغوي، إلى مرحلة جعل المحمول ليس مجرد خبر في جملة اسمية ولكن (كلي) يكشف ماهية الشيء، بوصف المحمولات صوراً للشيء يتم تعقلها في إطار شامل من

(14) الأشعري، مقالات، ص. 523، لله عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 12، ص. 12، 13، 17؛ عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص. 4.

(15) R. M. Frank. Beings and their Attributes (Albany: State University of New York Press, 1978) pp. 14-5.

(16) R. M. Frank. Beings, p. 11.

التشابهات والاختلافات في العالم، وبوصف هذه المحمولات ليست مجرد رصف لأوصاف الشيء بعضها إلى جانب بعض، ولكن بوصفها كليات جوهرية أو عرضية يتحدد بها ماهو ماهوي في الشيء وماهو عرضي.

إن صياغة الأحكام عند الجبائي تتبع بنية الجملة في اللغة العربية، وهو حين يوظف هذه البنية فإنه يهدف إلى دراسة الأشياء وحقائقها، وليس إلى الإسهام في البحث النحوي، ومن هنا فإننا لن نجد تطابقاً تاماً بينه وبين النحويين العرب. ولكننا في تحليل موقف أبي علي الجبائي ومقارنته بالنحويين العرب سنجد أنه يقول: "إن معنى الوصف لله بأنه عالم إثباته، وأنه بخلاف ما لايجوز أن يعلم، وإكذاب من زعم أنه جاهل، ودلالة أن له معلومات". [17] وفي المقابل سنجد أن النحويين العرب قد قدموا حالتين من حالات ارتباط الوصف بالشيء، إذ يعتقد سيبويه (ت. 177/ 793) أن الخبر في الجملة الاسمية يجب أن يكون متطابقاً مع المبتدأ، موضوع الجملة، شيء هو هو. [18] أما المبرد (ت. 285/ 898) فيعتقد أن الخبر في الجملة الاسمية يجب أن يكون هو المبتدأ في المعنى، مثل جملة (زيد أخوك) أو (زيد واقف)، وإذا لم يكن الخبر هو المبتدأ في المعنى فإن الخبر سيكون شيئاً آخر غير مبتدئه. [19] وهنا نجد التوازي بين هذا الرأي النحوي وبين الجبائي في جملة (الله عالم) وجملة (زيد عالم)، فوضعية الابتداء لله على أنه موضوع الجملة يعني أن هناك إثباتاً ضمنياً له بوصفه شيء أو كائن يتم الإخبار عنه، بينما يأتي الخبر (عالم) ليفيد علماً بشيء ما أو خبراً عن الموضوع. وبذلك فالخبر (عالم) يصبح معادلاً للمبتدأ ذاته، طالما أن (عالم) وصف جوهري له. و المبتدأ في هذه الجملة (الله عالم) يتم إثباته من خلال الخبر، والخبر سيكشف ويجعل واضحاً ماكان مضمراً في المبتدأ، فهو يتضمن حقيقة الشيء (الله) ويفيد إثبات هذه الحقيقة. وطالما أن هذه الجملة صادقة فإن عكسها أي (جاهل) لا بد أن يكون كاذباً، كما أن معرفة حقيقة الجملة يعني معرفة حقيقة الله بوصفه حياً وموجوداً، إذ لايمكن أن يكون عالماً إذا كان معدوماً أو ميتاً.

إن (عالم) عندما تُحمل على الله فإنها تعادل، عند الجبائي، المبتدأ الذي جاءت خبراً له وأثبتته، ولكن الأمر سيختلف عندما يكون المبتدأ هو زيد من حيث أنه مخلوق، فالخبر سيكون له وظيفة أخرى غير إثبات حقيقة زيد، بل سيثبت الخبر الصفة التي تقوم به وتجعله

---

(17) الأشعري، مقالات، ص. 524.

(18) سيبويه، الكتاب، (بولاق: 1316)، ج. 1، ص. 287.

(19) المبرد، المقتضب، 4ج، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ) ج. 4، ص. 127.

عالماً، فزيدٌ ليس عالماً بذاته كما هو الله، ولكنه عالم بـ (علم)، فالمحمول هنا ليس مجرد معادل للاسم ولكن، كما ذكر المبرد، شيئا آخر غير الاسم. إن جملة (زيد عالم) تحوي هنا (كائنا لغوياً) غير الاسم ويتضمن إحالة على مبتدأ أول هو علم زيد وليس ذاته فتصبح (زيد له علماً)، ذلك أن الذي يتم إثباته هنا هو العلم الذي ينتمي إلى زيد وليس ذات زيد. وبجملة (زيد عالم) نحن لا نفهم حقيقة زيد ولكن نفهم المعنى الذي يقوم به أي العلم، ومن أجل ذلك رفض الجبائي صيغة أبي الهذيل التي تقول إن الله عالم بعلم هو هو،[20] فصيغة أبي الهذيل هذه تثبت العلم أولاً قبل إثبات الذات، والعلم في هذه الجملة متمايز عن الله. والقول إن هذا العلم هو الله ذاته، لن يحل المشكلة بل سيزيدها صعوبة تتمثل في المطابقة بين الله والعلم وفي اعتبار العلم هو الله، ومن أجل ذلك كان أبو الهذيل مضطراً إلى إنكار اعتبار الله علماً كما رأينا، الأمر الذي يفسر لماذا حاول كلُ من أبي الحسين الخياط (ت. 300/ 912) والقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت. 415/ 1024) تعديل صيغة أبي الهذيل، إذ أخذ اعتذار عبد الجبار عن أبي الهذيل الشكل التالي: "وقال أبو الهذيل: إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي، إلا أنه لم تتلخص له العبارة. ألا ترى إن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم، لا يقول عن ذلك العلم هو ذاته تعالى".[21] وهذا تنويه إلى رفض أبي الهذيل القول بأن علم الله هو الله، كما مر معنا.

إذن فعند الجبائي، قولنا (الله عالم) هو إثبات لذاته وأن الله هو ذاته؛ وفي قولنا (زيد عالم) فإننا نشير إلى وجود فعل عارض من العلم، هو غير الذات وزائد عليها. وبطبيعة الحال فإن الاختلاف بين جملتي (الله عالم) و (زيد عالم) عند أبي علي كان نقطة ضعف في الأنطولوجيا التي أسسها رغم أنه حاول البقاء ضمن مبادئ مدرسته، لكن الاختلاف بين الصيغتين بقي دون إجابة، ففيما يتعلق بالغائب (الله) المحمول يطابق الذات، وفي الشاهد (زيد) المحمول يدل على شيء غير الذات، فزيد شيء آخر غير علمه، الأمر الذي يثير صعوبة تتعلق بالسؤال: كيف نعرف أن زيداً هو الذي يعلم، أوكيف يكون هو ذاته الذي يعلم في قولنا (زيد عالم)؟. لقد حاول الجبائي تجنب تلك المشكلة من خلال نظريته في الفوائد، التي تقول إن المحمول أو الوصف في الجملة الاسمية يفيدنا معنى

---

(20) R. M. Frank. Beings, pp. 15-16.

(21) انظر الشرح التبريري للخياط في قول أبي الهذيل "الله عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هو هي" في كتابه "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد" (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ) ص. 128؛ كذلك انظر القاضي عبد الجبار في "شرح الأصول الخمسة"، تحقيق، عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1988) ص. 183.

يتعلق بالموضوع. ولكن تلك النظرية لا تحل المشكلة أيضاً، لأن مفهوم الفائدة مفهوم دلالي وليس إثباتي، في الوقت الذي تنهض به أنطولوجياه على مبدأ أساسي هو أن المحمول أو الوصف في الجملة، لا يُفهم على أنه كائن حقيقي ولكن بوصفه إدراك عقلي للشيء الموصوف (الموضوع) يثبت ذات الموضوع أو الاسم أو المبتدأ ولا يدل على شيء آخر، "فكان يزعم أن الوصف هو الصفة، وأن التسمية هي الاسم وهو قولنا: الله عالم قادر، فإذا قيل له: تقول أن العلم صفة والقدرة صفة؟ قال: لم نثبت علماً فنقول صفة أم لا ولا ثبتنا علماً في الحقيقة فنقول قديم أم محدث أو هو الله أو هو غيره، فإذا قيل له: القديم صفة؟ قال خطأ لان القديم هو الموصوف ولكن الصفة قولنا الله وقولنا قديم." (22)

نلاحظ في هذا النص التمييز بين الصفة التي تساوي الوصف والصفة التي تساوي المعنى ولم يذهب أبو علي إلى هذا المعنى الثاني، إلا في عالم الشاهد، الأمر الذي عكس اختلافاً في الحقائق بين الشاهد والغائب، إضافة إلى المشكلات التي تخلفها نظرية الصفات بوصفها معان زائدة على الموضوع ومنفصلة عنه كما ذكرنا. لم يكن من السهل التغلب على تلك المشكلات ضمن مقدمات أبي علي الجبائي النظرية، إلا أن تاريخ المعتزلة يؤكد من جهة أخرى تلك المراجعة النقدية لأفكارهم الخاصة، فكان لا بد بالتالي من البحث عن نظرية في الصفات تتغلب على مشكلات نظرية أبي علي، وتمنح المحمولات أو الأوصاف شكلاً ما ونوعاً من أنواع الوجود، كانت تفتقده تماماً. وفيما يتعلق بالحديث عن صفات الله فقد جعل أبو علي الجبائي من فكرة الموجود أو الموضوع فكرة أحادية المعنى تؤكد فقط على الذات بوصفها حقيقة أساسية ووحيدة، والمحمولات بوصفها قولنا عن الشيء، لا تقوم بغير إثبات هذا الموجود بحقيقته الذاتية. الأمر الذي ترتب عليه غياب فكرة "وحدة الحقائق" بين الغائب والشاهد، وهذه الوحدة لا تتحقق إلا بالاعتراف بوجود الصفات ويمنحها شكلا ما. (23)

هذا فيما يتعلق بالأسباب الداخلية التي عاشتها المنظومة الفكرية المعتزلية، ولكن إلى جانب هذه الأسباب هناك النقد الحاد الذي تلقته معتزلة البصرة بشكل خاص من الصفاتيين الذين فهموا المحمولات أو الأوصاف التي تُحمل على الله بشكل مختلف تماماً على فهم أبي علي. فالمحمولات عندهم لا تهدف أبدا إلى إثبات الذات ولكن وظيفتها تتمثل في الدلالة على صفة أو معنى (كائن لغوي) يقوم بذات الله، أي أنها تثبت صفة في الذات وليس الذات. فالله عالم بعلم، والمحمول عالم يدل من جهة أولى على

(22) الأشعري، مقالات، ص. 529-30.

(23) R. Frank. Beings, pp. 18-9.

المعنى الزائد والقائم بذات الله، وهو من جهة ثانية مشتق منه ويجد مبرره كمحمول في مصدره القائم بالذات. لقد كان لوجهة النظر تلك التي أخذ بها بشكل خاص الأشاعرة والماتريدية والتي كانت امتداداً لنظرية ابن كلاب والصفاتيين السابقين، دور المُعارض الذي لم يفتأ يوجه ضرباته النقدية للمعتزلة. وقد قدمت هذه المدارس حلولها الخاصة التي لم تستطع نظرية أبي علي معالجتها مثل: منح الصفات شكلاً ووجوداً ما، كما أسهمت في مشكلة وحدة الحقائق الكونية في حمل الصفات على الموضوعات في عالمي الغيب والشهادة، فبنية جملة (الله عالم) هي نفسها بنية جملة (زيد عالم). طبعاً هذا لايعني بأي حال من الأحوال أن نظرية المعاني تلك لم تعان من مشكلاتها الخاصة، تلك المشكلات التي ستدفع أبناءها لتعديلها باستمرار، ولكنها بقيت نظرية تمثل المنافس الأنطولوجي القوي لنظرية المعتزلة.

1-2- الاسم والذات والصفة والعلاقة بينهم

إذا كان أبو علي الجبائي قد ذهب في نظريته في الأوصاف التي تُحمل على الله، إلى اعتبار وظيفة هذه المحمولات في الجملة الاسمية العربية هي تأكيد الموُجود (الموضوع) وإثباته، ولكنها بذاتها كأوصاف لاتتمتع بأي صورة أو شكل، فهي مجرد قولنا عن الشيء وإدراكنا له. قدم الصفاتيون رأياً يختلف لحد كبير عن رأي الجبائي هذا، وقرروا أن المهم في مسألة المحمولات هو إثبات الصفات التي تقيم في الذات وليس الذات ذاتها. وقاموا بالتمييز بين ثلاثة أشياء: أولاً، الذات أو الموضوع (الله أو زيد)، ثانياً، الصفة التي تقوم بالذات، وهي نوع من الكائن اللغوي الذي يتمتع باستقلال نسبي عن الذات، وهي التي تسمى معنى، مثل (علم، قدرة، حياة، سمع، بصر، إرادة، كلام)، وثالثاً، المحمولات أو الأسماء مثل (عالم، قادر، حي، سميع، بصير، مريد، متكلم)، والتي تحتل مكان الخبر في الجملة الاسمية، مثل (الله عالم، الله قادر. الخ، .). لم يبتعد الصفاتيون عملياً عن اللغة العربية وبنيتها في ذلك التصور، إذ بذلوا جهداً كبيراً في تأكيد أن المحمول الذي يقال على شيء لابد أن يكون قد وضع ليدل على شيء ما،

"ثم نقول: لأهل الحق في المسألة طرق: منها طريقة الاستدلال بالاسم / الثابت بالنصوص التي لا ريب في ثبوتها. . وهذه الطريقة أن يقال: إن الله تعالى يسمى حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً باقياً، ثم التسمية إما أن كانت وضعت لتدل على مطلق الوجود كلفظة الموجود والشيء، وإما أن كانت وضعت لتدل على معنى وراء الوجود، وذلك المعنى إما مائية يمتاز بها النوع من النوع كاسم الفرس والبغل والحمار والآدمي والأسد، . . وإما صفة قائمة بالمسمى اشتق منها الاسم، كالمتكلم والمريد والأسود والأبيض والمتحرك

والساكن، فإن كل تسمية منها اشتقت من معنى يعرف عند إطلاق هذا الاسم ثبوت تلك الصفة. "(24)

فالاسم إذن وضع ليدل على معنى وراء الذات بالوقت الذي يكون فيه هذا الاسم مشتقاً من هذه الصفة أو هذا المعنى ذلك أن أصحاب الصفات أو المعاني، وجدوا أن التنزيه الحقيقي لله لا يكون إلا بتنزيه الذات الإلهية من أي اختلاط بينها وبين صفاتها، وكذلك تنزيه كل صفة من الصفات عن الاختلاط مع صفة أخرى. لأن التنزيه الحقيقي يجب أن يفصل الذات عن الصفات، ففي ذلك الفصل يتم تبرئة الذات وتنقيتها من مداخلة الصفات، ويتم فهمها على أنها ذات محضة. ومن أجل ذلك تمسكوا بالقول إن الصفات زائدة على الذات أو إن الصفات "لا هي الله ولا هي غيره". ولعل أبرز ما يوضح هذا الموقف هو النقد الذي وجهه أبو الحسن الأشعري لأبي الهذيل العلاف في كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) إذ قال: "وقد قال رئيس من رؤسائهم وهو أبو الهذيل العلاف، أن علم الله هو الله، فجعل الله عز وجل علماً، وأُلزم فقيل له: إذا قلت إن علم الله هو الله فقل يا علم الله ارحمني، فأبى ذلك فلزمه المناقضة. "(25)

ويتضح هنا أن الصفاتيين لم يكونوا مهتمين بإثبات الذات ولم يعتقدوا أن وظيفة المحمول (عالم، قادر، حي، سميع..،) تنحصر في إثبات حقيقة الذات، فهذا أمر اعتبروه بدهياً، إذ أن الذات الإلهية حقيقية بغض النظر عما يريد المحمول أو الوصف إثباته، ولكن ما يجب إثباته في رأيهم هو الصفة التي تقوم في الذات. فالصفة عندهم حقيقة موضوعية موجودة خارج أقوالنا وإدراكنا. وأقوالنا عن الشيء أو الذات تتحدد على أنها صادقة أو كاذبة بمقدار مايلحق فهمنا بالذات أسماء تدل على حقائق موضوعية قائمة بتلك الذات وتقع وراءها. فالوصف الذي نقوله على الله، قول يدل على أو يشير إلى ما هو موضوعي.(26)

ومن الناحية اللغوية التي بقي الصفاتيون يعتمدونها، فإن المحمول (عالم) مثلاً يجب أن يجد مصدر اشتقاقه في الصفة أو المعنى، وهذه العلاقة بين الاسم من جهة، وبين الصفة التي تقع وراء الموجود، من جهة ثانية، أمر صحيح في الشاهد والغائب، وهما معاً

---

(24) النسفي، تبصرة الأدلة، ص. 202.

(25) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ط. 2، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990) ص. 88-9.

(26) طبعاً هذا لا يعني أن موقف المعتزلة ينكر أن الله موصوف موضوعياً، فالله كما مر معنا في الفصل الأول، يستحق الوصف بذاته، ولكنالمسألة هنا تتركز فيما إذا كانت وظيفة المحمولات في الجملة الاسمية هي تأكيد الذات بوصفه مبتدؤها أم الصفات القائمة بالذات.

دائماً، فلا اسم بدون معنى، أي ليس هناك من محمول (عالم) بدون (علم): "فالقول بحي لا حياة له، وبعالم لا علم له، وبقادر لا قدرة له، محال. كما أن القول بمتحرك لا حركة له وبأسود لا سواد له محال، لأن هذه الأسامي مشتقة من المعاني، فلا تطلق على الذات إلا لإثبات مأخذ الاشتقاق به. "[27] ولكن الخلاف بين المستويين، أنه في الشاهد يمكن أن ينفك المعنى عن الذات، في حين أن هذا الانفكاك مستحيل في الغائب. إذن المحمولات تجد تبريرها من مصادر الاشتقاق القائمة موضوعياً في ذات الله، وهي في الوقت نفسه، تثبت هذا المأخذ أو مصدر الاشتقاق، فوحدة الحقائق الكونية تعني ضرورة فهم العلاقة بين الموضوع والمحمول في عبارة (زيد عالم) بنفس طريقة (الله عالم)، "إن ثبوت هذه المعاني في الشاهد كان لجواز تعري الذات عن الاتصاف بها، لولا ذلك لما عرف ثبوتها، فإن المتحرك لو لم يكن ساكناً في بعض الأزمنة، والأسود أبيض، لما عرف كون الحركة والسواد معنيين وراء الذات "[28]

إن الذات في الشاهد يجوز أن تتعرى عن الصفات، فهي ليست جوهرية فيها، في حين أن التلازم في الغائب بين الذات والصفات أمر لا انفصام فيه.

ويؤكد أصحاب نظرية المعاني هذه الثنائية بين الذات والصفات بالقول: إن أسماء الله (الأوصاف) أو المحمولات مثل: قادر، عالم، حي، . . ، هي "من قبيل الألفاظ المشتقة عن المعاني، فإذا أطلقت على الذات يراد بها إثبات ما هو مأخذ الاشتقاق لا إثبات الذات فحسب، كما في اسم المتحرك والساكن وغيرها، ولو أطلقت هذه الألفاظ ولم يرد بها إثبات المعاني لكانت ألقاباً أو إعلاماً "[29] وبالتالي، فإذا كان هم أبي علي الجبائي والمعتزلة قبله هو اعتبار الأسماء أو المحمولات الوصفية هي لإثبات الذات، فإن هم الصفاتيين كان في اعتبار هذه المحمولات الوصفية أو الأسماء هي لإثبات موضوعية الصفات التي تقع وراء الذات.[30]

إن الفصل بين الذات والصفات لا يبرئ عند الصفاتيين الذات من مداخلتها للصفات فقط ولكن يفصل الصفات عن بعضها البعض أيضاً. فتصبح القدرة غير العلم، وكلاهما غير الحياة، وهكذا، فكل صفة هي كيان بذاته قائم بالذات أو الموضوع. فالصفات حقائق مختلفة وخواص متباينة، تختص كل صفة بحقيقتها التي لا تتعداها إلى ماسواها، الأمر

---

(27) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 19) ص. 66.

(28) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، تحقيق، كلود سلامة (دمشق: المعهد الفرنسي، 1990) ص. 201.

(29) النسفي، تبصرة، ص. 203.

(30) الأشعري، مقالات، ص. 484.

الذي يجعل لكل صفة فائدة خاصة ودليل خاص يدل عليها. "والحقائق إذا اختلفت من هذه الوجوه فقد اختلفت في ذواتها، ولا يسد أحدها مسد الآخر. والعقل إنما يميز هذه المعاني بهذه الوجوه، وإلا فأعراض متعددة أو معان متعددة إذا قامت بمحل واحد لم يحكم العقل باختلافها وتعددها إلا باختلاف خواصها وآثارها وفوائدها ودلائلها ومتعلقاتها، ومن المستحيل في العقل اجتماع خواص مختلفة في حقيقة واحدة، فلو جاز إثبات ذات لها حكم العلم والقدرة والإرادة والحياة لجاز إثبات حقيقة واحدة لها حكم العرض والجوهر ولجاز إثبات علم له حكم القدرة ولجاز إثبات لون له حكم الكون، ويلزم من ذلك اجتماع المتضادات، وذلك من أمحل مايتصور. "(31)

ويؤكد المفكر الماتريدي البارز أبو المعين النسفي ضرورة الفصل بين الحقائق المختلفة، فيعتبر أن تجاهل هذا الفصل سيضيع الحقائق التي يختص بها الله، "فيصير قولنا: إن الله تعالى ذات، عالم قادر حي سميع بصير، قولا بأنه تعالى، ذات ذات ذات ذات ذات، ولم يحصل بكل لفظ فائدة سوى ما حصلت باللفظ الأول. عُلم أن هذه الأسامي ما أطلقت إلا لإثبات ما فيها من المعاني. "(32)

هذا الفصل بين الحقائق، واعتبار التنزيه الإلهي يتم على أساس وحدة ذات وصفات، واعتبار كل صفة حقيقة مختلفة عن الأخرى، يحقق عند الصفاتيين أهدافاً أنطولوجية ودينية مهمة. فهم أولاً يجعلون من الذات والصفات حقائق موضوعية، ويدرأون ثانياً أن تتعرض هذه الحقائق إلى انتهاكات من الفكر الإنساني. فالخطاب الإنساني عن الله عند الصفاتيين يطمح للتعبير عن ما هو موجود بالواقع الموضوعي، فعندما نقول: (الله عالم)، فلأن هناك علماً، هو صفة تقوم بذات الله موضوعياً بعيداً عن قولنا وفهمنا. وعليه يصبح قولي خاضعاً لمعايير الصدق والكذب بمقدار ما أعبر عن حقيقة المعاني القائمة في الذوات في العالم الخارجي.

الصفات الإلهية تقع إذن خارج تسمياتنا وتوصيفاتنا، وخارج قبولنا أو رفضنا، فهي صفات موضوعية، أو حسب تعبير الباقلاني هي مايوجد بالموصوف ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة. والصفات لازمة للموضوع سواء كان هذا الموضوع الله أم زيد، والفرق أن صفات الله غير حادثة وليس لها أضداد، ولا أول لوجودها، أما الوصف فهو قول الواصف عن الله أنه عالم، قادر، "أما الوصف، فهو قول

---

(31) عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق، أ. غيوم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ) ص. 193-4.

(32) النسفي، تبصرة، ص. 204.

الواصف لله تعالى ولغيره بأنه عالم حي قادر منعم متفضل. وهذا الوصف الذي هو كلام مسموع أو عبارة عنه، غير الصفة القائمة بالله تعالى، التي لوجودها به يكون عالماً وقادراً ومريداً، . . وهو قول يمكن أن يدخله الصدق والكذب. وعلم زيد وقدرته هما صفتان له موجودتان له بذاته يصدر الوصف والاسم عنهما، ولا يمكن دخول الصدق والكذب فيهما". (33)

نجد الموقف نفسه عند نصير آخر لنظرية المعاني، هو أبو المعين النسفي الماتريدي، الذي يعتبر أن وصفنا للشيء وأقوالنا عنه هو مجرد ألقاب وأعلام. قد تطابق هذه الألقاب التي نقولها حقائق الصفات الموضوعية أو لا تطابقها وهنا يتقرر صواب قولنا أو خطأه، "فإذاً غرضنا من هذا بيان هذه الأسامي على حقائقها، وهي بحقائقها توجب ثبوت المعاني. . ، والدليل على أن هذه الأسامي قُررت على الحقيقة وكانت دالة على المعاني. . ، أن نفي اسم من الأسامي لا يُفهم نفي الذات ولم يصر القائل بقوله: هو موجود ليس بعالم مناقضاً، كما يصير بقوله: مَوجود ليس بموجود. ولو كان الاسم اسماً لإثبات الذات فحسب لا نتفى بنفيه ما يثبت بثبوته، فينتفي الذات." (34)

وهنا يتضح الخلاف الأساسي عن الجبائي، فالاسم ليس إثباتا للذات كما كان الجبائي يعتقد، لأنه لو كان الأمر كذلك، حسب النسفي، لكان نفي الاسم أو رفعه هو نفي للذات ورفعها، حسب اعتقاده. الاسم إذن يثبت شيئا آخر، هو الصفة أو المعنى وليس الذات.

يؤكد الجويني أيضا الموقف الصفاتيين نفسه فيقول: بأن "الوصف قول الواصف، والصفة مدلول الوصف"، وينتقد المعتزلة الذين ذهبوا إلى مطابقة الوصف والصفة، و الاسم والمسمى، ويعتبر ذلك بدعة شنعاء، لأن: "الاسم والصفة أقوال المسلمين والواصفين"، أي أن الله عندهم لايتمتع بصفات موضوعية قائمة بذاته. والدليل عند الجويني أن الله وأسماءه موضوعيان أن القرآن قال: "سبح اسم ربك الأعلى"، وإنما المُسبَح وجود الباري تعالى دون ألفاظ الذاكرين؛ وقال عز وجل: "تبارك اسم ربك"؛ وقال تعالى: "ما تعبدون من دون الله إلا أسماء سميتموها أنتم و آباؤكم"، فكل ذلك يدل عند الجويني على أن الله وأسماءه موضوعيان، وخطابنا هو للدلالة على الوجود الموضوعي للذات والصفات والأفعال. فأسماء الله تنقسم عنده إلى ثلاثة أقسام، فمن الأسماء "مانقول هو هو، وهو كل مادلت التسمية به على وجوده؛ وقال من أسمائه مانقول

---

(33) أبو بكر الباقلاني، كتاب التمهيد، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987) ص. 244-5.

(34) النسفي، تبصرة، ص. 205.

إنه غيره، وهو كل مادلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق، ومن أسمائه ما لايقال إنه هو ولا يقال إنه غيره، وهو كل مادلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر . " ، وينسب الجويني هذا التقسيم إلى أبي الحسن الأشعري . (35)

يقصد هذا الجدل عند الصفاتيين، ليس لإثبات الموقف الفلسفي الخاص بهم فحسب، ولكن للرد على المعتزلة أيضاً، الذين جعلوا من الخطاب عن الله خطاباً قابلاً للاجتهاد، ذلك أن موقفهم بأن اللغة مواضعة إنسانية من جهة وقبولهم القياس في وصف الله، من جهة أخرى، يجعل من اللغة التي تعكس فهمنا عن الله، أداة تعبير وصياغة متجددة على المستوى الأنطولوجي. وبطبيعة الحال فإن المعتزلة لم تنكر التسميات التي وردت في القرآن، ولم تنكر استحقاق الله موضوعياً لصفاته، بل إن القياس في الوصف والتسمية عندها لا يستقيم أساساً، إلا بعد الاتكاء على ماورد في النص، وبعد التأكيد على استحقاق الله موضوعياً لصفاته، بينما ينهض موقف أصحاب الصفات، على جعل اللغة تركيباً دالاً إما على الأشياء في ذاتها أو على صفاتها القائمة فيها أو على الأفعال التي تصدر عن الذات. إذن نجد أن موقف المعتزلة يتمايز عن غيرهم من الفرق في جعلهم المحمولات الوصفية، أولاً، إثباتاً للذات فقط وليس للصفات القائمة بهِ، وفي أنهم بهذا الموقف جعلوا التمييز، ثانياً، صعباً بين كون الله عالماً، وكونه قادراً، وكونه حياً. . . ، وكأن جملة، الله عالم، قادر، حي، تجعل الله يعلم بقدرته ويقدر بحياته، وهكذا؛ وثالثاً، أن بعض المعتزلة أجازوا القياس في وصف الله، فكان الجبائي "يزعم أن معنى القول ان الله عالم معنى القول أنه عارف وأنه يدري الأشياء، وكان يسميه عالماً عارفاً دارياً" ، ومن المعلوم أن عارفاً ودارياً لم تردا في النص، ولكن إطلاق هذه التسميات على الله جائز عند الجبائي، لأن قياسها صحيح. وفي الوقت نفسه كان الجبائي يمنع تسمية الله عاقلاً، لأن القياس عليها لا يستقيم مع تنزيه الله، "ومعنى العقل إنما هو المنع عنده، وهو مأخوذ من عقال البعير وإنما سمى علمه عقلاً من هذا، قال: فلما لم يجز أن يكون الباري ممنوعاً لم يجز أن يكون عاقلاً، وليس معنى عالم عنده معنى عاقل" ، كذلك رفض الجبائي تسمية الله بـ "فَهماً ولا فقيهاً ولا موقناً ولا مستبصراً ولا مستبيناً، لأن الفهم والفقه استدراك العلم بالشيء بعَد أن لم يكن الإنسان به عالما" (36).

إذن القياس وفتح باب الاجتهاد اللغوي في تسمية الله أمر ممكن عند المعتزلة،

---

(35) أبو المعالي الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط. 2، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1992) ص. ص. 135-7.

(36) الأشعري، مقالات، ص. 526.

انطلاقاً من موقفهم بأن اللغة هي مواضعة إنسانية، ومن اعتبار التسميات هي جهدنا في إدراكنا للشيء بما هو في ذاته أو مايستحقه بذاته. ولكن يبقى النص أساسياً في هذا القياس عند معظم المعتزلة، ويبقى القياس اللغوي، من جهة أخرى، حريصاً في المحافظة على تنزيه الله، ويبقى استحقاق الله لصفاته موضوعياً أمر لا يعتريه شك.

انطلاقاً من موقف خاص عن اللغة، يرفض الصفاتيون قضية الاجتهاد في تسمية الله، لأن الوصف والتسمية كما ذكرنا هي عندهم للدلالة على ماهو قائم بذات الشيء. إن صدق خطابنا عن الأشياء أو كذبه أمر يعود إلى مدى صحة دلالة هذا الخطاب عن خصائص الشيء. وصفات الله هي حقائق خاصة به، كما عبّر عن ذلك الشهرستاني سابقاً.

المشكلة الفلسفية التي ستتولد عن موقف الصفاتيين، هي مشكلة العلاقة بين الصفات وبين الذات الإلهية. لقد عبّر الصفاتيون عن هذه العلاقة بعبارة مزدوجة (لا هي الله ولا هي غيره)، وهي عبارة لا تثبت التطابق ولا تنفيه.[37] الأمر الذي يؤكد اختلافا من نوع ما بين الذات والصفات، وفي الحقيقة فإن الصفاتيين لم ينكروا القول بأن الصفات زائدة على الذات.[38]

ليس المهم هنا الانتصار لفريق دون الآخر، ولا التهليل لموقف يعتقد البعض بسبب بعض الدوافع الأيديوجية أنه أكثر تقدمية من الآخر، بل مايراد التأكيد عليه هنا هو أن كل موقف من هذه المواقف هو صياغة ما لعلاقة الذات بالصفات، تقوم على أسس فلسفية من نوع ما، وتطرح آفاقاً انطولوجية خاصة بها. فبالرغم من صراحة التأكيد على حقيقة وموضوعية الصفات الإلهية، عند الصفاتيين، ورغم التزامهم باللغة العربية وبنيتها في اعتبار المحمول دالاً على الصفة ومشتقاً منها، فقد لعب هذا الموقف دورا فلسفيا مهماً، سنلحظ نتائجه فيما بعد. لقد أرسى على الأقل فهماً يؤكد أن هذه الكيانات اللغوية التي

---

(37) يقدم الجويني تعريفاً خاصاً لمفهوم المغايرة وذلك لينفي فرضية الاختلاف بين الذات والصفات من جهة، وبين الصفات فيما بينها من جهة أخرى، فيقول: "الغيران: كل موجودين تجوز مفارقة أحدهما الآخر في العدم، أو الوجود، أو المكان، أو الزمان". وطالما أن الذات والصفات لا يفارق أحدها الآخر لا بالوجود ولا بالعدم ولا بالمكان ولا بالزمان، فهم ليسوا أغياراً. إن تعريفاً كهذا وإن كان يطمح لإثبات التلازم المفترض بين الذات والصفات إلا أنه لايلغي الاختلاف بينهما، رغم محاولة الجويني نفي اعتبار الغيرين شيئان. والحقيقة أن تعريف أبي هاشم للغيرين بأنهما "كل ما صحت فيه عبارة التثنية"، يبقى صحيحاً لحد كبير، لأن نقد الجويني لهذا التعريف يتسم بضعف واضح. انظر، الجويني، الشامل في أصول الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999) ص. ص. 161-2.

(38) إن اعتبار الصفات حقائق زائدة على الذات الإلهية، أمر رفضه المعتزلة باستهجان شديد، يقول عبد الجبار: "ثم نبغ الأشعري، وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين"، شرح الأصول، ص. 183؛ والحقيقة أن الأمر لا يتوقف عند نقد المعتزلة للصفاتيين في =

أثبتوها ستفتح أفقاً مهماً في العلاقة الأنطولوجية بين الله والعالم، ذلك أن المغايرة بين الصفات والذات سيقرب الموقف الكلامي من مسألة الكليات، فصيغة أبي علي الجبائي في الله: أنه عالم بذاته، قادر بذاته، . . ، لم تكن كافية وحدها لفتح هذا الأفق. لقد شعر المعتزلة بضرورة أن يكون للصفات نوعاً من أنواع الوجود وضرورة أن تأخذ شكلاً معيناً. كانت صيغة أبي علي الجبائي، رغم أهميتها، تحتاج إلى خطوة للأمام، وقد قدم خصوم مدرسته هذه الفرصة للتقدم للأمام، من خلال موقفهم ذاته ومن خلال نقدهم لهم.

لقد جاءت نظرية أبي هاشم الجبائي المعتزلي (ت. 312/ 933) لتعالج موقف المدرسة التي ينتمي إليها، وذلك بمنح الصفات شكلاً وجودياً، وثانياً، استجابة للنقد الذي مارسه الخصوم الصفاتيون. وهذا ما جعل بعض الدراسات تعتبر نظرية أبي هاشم في الأحوال رداً على موقف مدرسته التي ألغت أي شكل من أشكال الوجود للصفات، ورداً كذلك على موقف الصفاتيين الذين بالغوا في إثبات الصفات على أنها حقائق ثابتة موضوعياً زائدة على الذات الإلهية المحضة.[39] وبالتالي فقد كانت توفيقاً بين المدرستين.

لقد مثلت نظرية أبي هاشم في الصفات الإلهية، تحولاً مهماً في علم الكلام الإسلامي، وفتحت أفقاً أنطولوجياً هاماً للموقفين الكلاميين الأساسيين، المعتزلة والصفاتيين. ويجب أن ننوه هنا إلى حقيقة تاريخية مهمة، تتعلق بالأجيال اللاحقة للمعتزلة، والتي تشير المصادر إلى أنهم لم يذهبوا في نظرية الأحوال إلى مآلاتها التي يمكن أن تصل إليها، بينما استطاع ذلك الصفاتيون، الذين تبنوها ودفعوها باتجاهات مثمرة. لقد حافظ تلاميذ أبي هاشم على نفس الأسس اللغوية، في معالجة قضية الصفات، في حين شعر الصفاتيون أنها تحتمل إمكانيات التأويل الفلسفي، وهذا مامهد له الجويني ودفعه بعيداً عبد الكريم الشهرستاني، بينما بقي تلامذة أبي هاشم الكبار كالقاضي عبد الجبار وابن متويه والنيسابوري، عند حدود النظرية التي يعتقدونها مطابقة لما قاله الأستاذ، أي في سياقاتها اللغوية، وفي حدود نظرية الجواهر والأعراض. ويبدو أن ماكان

= موقفهم من الصفات، بل يذهب مفكر سني كبير كابن حزم ليهاجم هذا الموقف بشدة أكبر من المعتزلة، ويعتبره شركاً وإبطالاً للتوحيد، لأنه إذا كان مع الله تعالى شيء غيره لم يزل معه فقد بطل أن يكون الله تعالى وحده، بل قد صار له شريك. فالصفات الإلهية عند الأشاعرة، بالنسبة لابن حزم، هي أقانيم شبيهة بأقانيم النصارى، بل الأمر أسوأ من ذلك، لأن النصارى لم يقولوا إلا بثلاثة أقانيم، في حين أن الأشاعرة قالوا بسبعة»، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج. 2، (بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ) ص. 135

(39) H. A. Wolfson. The Philosophy of the Kalam (London: Harvard University Press, 1976) p. 168.

يشغل هؤلاء التلاميذ الكبار، في زمن تراجع المعتزلة كفرقة مهمة، هو إعادة صياغة التراث الاعتزالي بطريقة تخفف من اختلافات أعلامها، وخصوصاً اختلافات أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم، في مسألة الصفات. إننا نجد القاضي عبد الجبار، مثلاً، يضع صيغتي: "الله عالم بذاته"، لأبي علي، وصيغة أبي هاشم، "الله يستحق هذه الصفات لما هو عليه في ذاته"، في جبهة واحدة ضد من قال إن الله يستحق صفاته بمعان قائمة بذات الله، أي ضد الصفاتيين،[40] ولايناقش كثيراً الاختلاف بين أبي علي وأبي هاشم حول المغايرة التي أسسها هذا الأخير بين الموصوف وصفاته، بين الموضوع ومحمولاته.

2- الدور الفلسفي لنظرية الأحوال

2-1- الأحوال بين الشرح والتأويل

إن ما يتوفر لدينا عن نظرية الأحوال هو شروح لتلك النظرية جاءت متأخرة نسبياً عن الصياغة الأساسية التي وضعها صاحبها. فالأشعري، وهو معاصر لأبي هاشم، لا يذكر في مقالاته مايفيد عن نظرية الأحوال، الأمر الذي يجعل فهمنا لتلك النظرية يعتمد أساساً على الكتابات المتأخرة، ككتابات عبد القاهر البغدادي، وعبد الكريم الشهرستاني، وابن حزم الأندلسي، بالإضافة إلى الأشاعرة الذين تبنوا هذه النظرية، أي الجويني، وكذلك كتابات أبناء المدرسة ذاتها، القاضي عبد الجبار، والنيسابوري. وفي العودة إلى تلك المصادر نجد تبايناً في صياغة نظرية الأحوال بين الفريقين، ومن الصعب أن نعزو هذا التباين إلى سوء فهم اللاحقين لتلك النظرية، بل من الأصح علمياً القول إن هذا التباين يعود أساسا إلى اهتمام المدرستين، وخصوصاً الأشاعرة بنظرية الأحوال، الأمر الذي دفع كل منهما إلى فهمها أو (تأويلها) بالشكل الذي يبقيها داخل إطار أساسيات مدرسته في مسألة الصفات.

قد يعتقد البعض أن شروحات القاضي عبد الجبار هي الأقرب لرأي صاحبها الأساسي أبي هاشم، لأن عبد الجبار يتحدث من داخل مدرسة الاعتزال، فهو أقرب لروح المدرسة من الخصوم، ولكن هذا الرأي لايمكن تبنيه بدون تحفظات. وبغض النظر عن صيغة أبي هاشم الأصلية لتلك النظرية، فإن ما يهمنا هو الاستخدامات اللاحقة لها والتي شحنتها بمضامين فلسفية تختلف إلى هذه الدرجة أو تلك عن بعضها البعض. وبهذا السياق يصبح الأقرب للصواب أن نعتبر الصورة التي يقدمها لنا عبد الجبار عن نظرية

---

(40) القاضي عبد الجبار الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، ص.ص. 182-185.

الأحوال صورة خاصة بالمعتزلة المتأخرين، بينما نجد أن فريقاً من الأشاعرة، كعبد القاهر البغدادي يعتبر هذه النظرية بمثابة فضيحة من فضائح أبي هاشم. أما الموقف المثير للاهتمام هنا فهو موقف بعض الأشاعرة الذين تبنوا نظرية الأحوال كإمام الحرمين الجويني والباقلاني، وأولئك الذين دفعوا تأويلها وإعادة صياغتها على أسس فلسفية ممكنة، كعبد الكريم الشهرستاني.

بالنسبة للمعتزلة، أجابت نظرية الأحوال عن مسألتين إشكاليتين عندهم، واحدة تتعلق بالغائب، أي بمسألة الله وصفاته، والثانية بالشاهد، أي مسألة استحقاق الجسم المؤلف من الجواهر والأعراض لصفاته. وفيما يتعلق بالجانب الفيزيائي، أي عالم الجواهر والأعراض، فقد كان السؤال الإشكالي يدور حول الكيفية التي نصف بها جسماً (الجملة)، بوصف يتعلق بعرض يحمله جزء واحد من الجملة، مثل: إذا كان العلم يقوم بالقلب فقط، فهل تستحق الجملة كلها (الإنسان) أن توصف بأنها عالمة، أم أن هذا الوصف لايجوز إلا للقلب فقط؟

هناك ثلاثة جوانب للشيء عند عبد الجبار هي: الذات، العلة، والحكم (المحمول)،[41] وإن العنصرين الأساسيين اللذان يؤلفان الموجودات هما الجواهر والأعراض. فالجواهر العارية عن الأعراض هي أشبه بالهيولى، والأعراض بدورها تشكل الحقيقة الظاهرة للموجودات من خلال إقامتها في المحل (الجواهر)، وبهذه الإقامة فإنها تحدد الموجود المؤلف بوصفه هو. وباجتماع الجواهر والأعراض اجتماعاً مخصوصاً يتألف الشيء تأليفاً تاماً وكاملاً في خواصه، فعرض الحركة مثلاً، هو علة كون الجوهر متحركاً، وهو الذي يمنح الجوهر الحكم بأنه متحرك. ومن هنا تظهر مشكلة وصف الشيء أو الحكم الذي يستحقه الشيء، ذلك إن الجسم عند عبد الجبار هو جملة من الجواهر والأعراض المجتمعة على شكل مخصوص، وبالتالي فإن كل عرض من أعراض الجملة يقوم بجزء منها فقط، وليس في كلها، الأمر الذي يثير سؤالاً إشكالياً يتعلق بصحة وصفنا للشيء، أي هل نصف الشيء من خلال أجزائه طالما أن معظم الأعراض التي توجب الحكم الوصفي للشيء تقوم فقط في الأجزاء؟ أم أن الحكم الوصفي يكون لكل الشيء بجملته وإن قام العرض بجزء منه فقط؟ أو بمعنى آخر، كيف نحمل على الجملة وصفاً يعود إليها كلها في الوقت الذي لا يختص هذا الوصف إلى بجزء واحد منها.

الجملة قد خلقها الله هكذا ولكنها ليست واحدة، فالجواهر والأعراض هي أشياء أو

---

(41) عبد الجبار الهمذاني، المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق، عمر السيد عزمي (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، بدون تاريخ) ص. 160.

ذوات لها وجود، إلا أن الموجود الذي تؤلفه ليس موحداً بالمعنى الأنطولوجي. فوحدة الكائن أو الجسم المركب تتألف من أجزاء متحدة مع بعضها وذلك بسبب عرض (الاجتماع) الذي يحل بها، ومن المؤكد، بالنسبة للفلسفة الكلامية، أنه ليس هناك من فعل موحد مثل (النفس) التي يمكن لها أن تجعل من الموجود أو الكائن وحدة موضوعية أنطولوجيَاً. وهنا يبرز السؤال الإشكالي، أي كيف نصف الجملة ككل، أو هل تستحق الجملة كلها الحكم بأنها حية، مثلاً، أو عالمة، أو فاعلة...، . وهذا ما أجاب عنه أبو هاشم بالإيجاب، أي أنه بالرغم من أن عرض العلم يحل في القلب فقط، فهذا العرض هو علة لـ(حال) أو وصف يعود على الجملة ككل، كونها "عالمة". إلا أن الحكم بأن زيداً عالم لا يمثل حقيقة الجملة أنطولوجياً، ولكنه فقط (حال) ظهر عليها زيد، أو حال هو عليها لمعنى.[42]

والأعراض، التي هي المعاني ذاتها التي تقيم في الجملة، تمثل عللاً لأحوال الكائن، وبتبدلها تتجدد أحوال الكائن، والتجدد لايكون كلياً، وإنما هو تجدد للأجزاء فقط، وبهذا التجدد الجزئي تكسب الجملة تجدد حال من أحوالها. ووظيفة الحال عند أبي هاشم تتخلل كل مستويات الوجود المادي للجملة. وبرغم أن الأعراض هي العلل الأنطولوجية للأحوال، فإن الأحوال تتمتع بأهمية أولى عند الحديث عن أوجه الجملة، "كما أن الفعل إنما يصح منه، لكونه قادراً، لا للقدرة، وإن كانت القدرة هي التي توجب كونه قادراً."[43] فالحال هو الذي يحقق فعلياً الجملة أو الشيء، وليس العرض الذي هو علته، وهذا ماجعل أبا هاشم يقسم الأحوال إلى نوعين: 1- أحوال تتجدد بعلة تقوم في المحل، أي أحوال معللة، 2- وأحوال تكون بالنفس أو الذات وتجعلها كما هي عليها في ذاتها، وهي أحوال غير معللة.

لقد وصف أبو هاشم الأحوال بأنها لا موجودة ولا معدومة، وهذا لا يعني بطبيعة الحال، كما يُفهم عادة، أن الحال يحتل مرتبة وسطى بين الوجود والعدم، فالحال ليس كائناً بالمعنى الأنطولوجي، إذ ليس هناك من كائنات سوى الجواهر والأعراض، ومن أجل ذلك كان أبو هاشم يقول إن الحال لا موجود ولا معدوم، أي ينفي كائنية الحال، إذ لاتنطبق هذه الكائنية إلا على الجواهر والأعراض ومركباتهما، ولكنه ينفي كذلك عدمه، في الوقت نفسه. إن الحال ليس شيئاً يتصف بالوجود، ولكنه تحقق فعلي للجملة الحية بوصفها على حال أو أحوال، وكذلك فإن الحال ليس موضوعاً لمعرفتنا، لأن الحال لا

---

(42) R. Frank, "Hal", The Encyclopaedia of Islam, New Ed. Supplement, p. 345.

(43) عبد الجبار، المغني، ج. 12، ص. 33.

يعلم على حياله أي بانفراده، ولكنه يعلم على الذات التي يكون عليها، [44] " وليس كذلك الأحوال، فإنها عندنا غير معلومة بانفرادها وإنما الذات عليها تعلم، ففارق أحدهما الآخر. والذي يدل على أن الأحوال لاتعلم، أنها لو علمت لتميزت عن غيرها بأحوال أخر، والكلام في الأحوال تلك، كالكلام فيها بتسلسل إلى مالا يتناهى من الأحوال، وذلك محال " [45] فموضوع معرفتنا إذن ليس الأحوال وإنما الموضوعات الموجودة التي هي الجُمل الحية، ومن هذه المعرفة نعرف أنها على أحوال.

إن تفسير عبد الجبار لنظرية الأحوال، كما مر معنا، يتمتع بتماسك جيد، إلا أن هذا التفسير، سيتعثر عند تطبيقه على عالم الغائب، الله وصفاته، ولذلك فإننا لا نجد عند عبد الجبار الكثير ليقوله في هذا الصدد، فالحال في الشاهد معلول لمعنى أو عرض يقوم في المحل الذي يوجب حالاً لذلك المحل، وهذا ليس صحيحاً إلا في عالم الأجسام المؤلفة من الجواهر والأعراض، أما الله، فلا تقوم به الأعراض أو المعاني التي توجب أحوالاً، كما أن الله ليس محلاً للمعاني، كما هو الأمر عند الصفاتيين. وهنا نجد عبد الجبار لا يضيف شيئاً مهماً على سابقيه من المعتزلة، خصوصاً أبي علي الجبائي، في هذا السياق، بل يكرر القول إن الحال هو وجه أو صفة اختصاص للكائن، فكون الله عالم هو حال تعود عليه بذاته (لما هو عليه بذاته)، مثلما يعود التحيز إلى الجوهر. فيستخدم عبد الجبار صيغة أبي علي الجبائي في القول إن الله قادر أو عالم، لنفسه (لذاته)، أو لما هو عليه في ذاته. [46] وعلى أية حال فإن إسهاب عبد الجبار في الحديث عن الأحوال في عالم الجواهر والأعراض وعدم خوضه بنفس التفاصيل والعمق عند الحديث عن الأحوال كصفات إلهية، هو نوع من أنواع التأويل، الذي يسكت عن جانب ويخفيه، من أجل أن لايقترب من خوض موضوع كان فيه للصفاتيين جهد كبير. إن الاقتراب من الحديث عن الأحوال كصفات إلهية، يضع عبد الجبار مباشرة أمام الاعتراف بالمغايرة بين الله وصفاته، الأمر الذي طالما تمسك الصفاتيون به كواحد من مبادئهم الأساسية، والأمر الذي طالما جهد المعتزلة في تجنبه، وهو واحد من مصادر الاختلاف بين أبي علي وابنه أبي هاشم.

وكما ذكرنا سابقاً، فإن أبا هاشم أراد من نظرية الأحوال أن يعالج مسألة غياب أي شكل للصفات الإلهية، وأي شكل من أشكال المغايرة بين الذات والصفات، التي جهدت مدرسته أن تلغيهما تماماً. وهذا مانجده بوضوح في عرض الأشاعرة لنظرية الأحوال التي يبرز فيها الشكل الفلسفي للصفات وكذلك مغايرتها للذات.

(44) R. Frank, "Hal", p. 346.

(45) عبد الجبار، شرح الأصول، ص. 184.

(46) عبد الجبار، المجموع، ص. 107.

يقول عبد الكريم الشهرستاني في الملل والنحل: "ومما تخالفا فيه (أبو علي وابنه أبو هاشم): صفات الباري تعالى: فقال الجبائي (الأب) الباري تعالى (عالم) لذاته؛ قادر، حي... لذاته، ومعنى قوله "لذاته" أي لا يقتضي كونه عالماً (صفة) هي: "علم" أو "حال" توجب كونه "عالماً". وعند أبي هاشم: هو عالم لذاته بمعنى أنه "ذو حالة" هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات، لا بانفرادها؛ فأثبت أحوالأهي صفات: لاموجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولامجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف بل على الذات." [47]

الحال إذن أو المحمول يصبح مع أبي هاشم صفة معلومة وراء كون الذات ذاتاً موجودة، وهذه إضافة منه تتمتع بأهمية بالغة، إذ بهذا التمايز بين الذات وصفاتها، فإن أبا هاشم لا يثبت المغايرة بين الذات والصفات فقط بل يثبت كذلك أن للمحمول شكلاً ما وصورة من نوع ما كان يفتقدها عند أسلافة المعتزلة.

ولكن هذا الإثبات للمغايرة بين الذات والصفات في الجملة أو الحكم، كان لايزال يعتمد على التبرير اللغوي، رغم أن العناصر الفلسفية قد تخللته، وأصبح يمهد لتحول مختلف، لا تعود فيه الجملة العربية هي فقط مبتدأ وخبر، ولا يصبح الخبر مجرد قول شيء ما عن شيء ما، ولا يعود الخبر متجرداً من أي كيانية خاصة به، ومكرِساً فقط لإثبات الذات أو المبتدأ.

2-2- نظرية الأحوال وفعل الكون

قدم أبو هاشم نظرية الأحوال مستعيناً بالنحويين العرب، تلك النظرية التي أثارت من الصخب في الفكر الإسلامي أكثر بكثير مما أتاح الزمن لصاحبها أن يعيش، [48] فقد أعاد صياغة موقف مدرسته من الصفات الإلهية إعادة حاسمة، ولكنه لم يلتزم بفهم النحويين العرب للـ(حال) التزاماً حرفياً، بل أخذ العناصر النحوية للحال وقام بتكييفها مع الأهداف الأنطولوجية المرتبطة بتصوراته الكلامية. الحال عند النحويين العرب هو للدلالة على وظيفة الأسماء في حالات النصب المتعددة، والمهم، فيما يتعلق بنظرية الأحوال هو حالة اسم الفاعل أو المفعول، المتعلق بالفعل، والذي يأتي نعتاً يفسر حالة الاسم لحظة ظهور الحالة أو الحدث، وكما يعّرف السيرافي في شرحه لكتاب سيبويه، الحال، فإنه يعتبر الحال واحداً من أوصاف الفاعل في وقت حدوث الفعل، كقولنا: وقف زيد ضاحكاً،

---

(47) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، ص. 4-63.

(48) عاش أبو هاشم الجبائي مايقارب (43) عاماً فقط، من 277 وحتى 321 هجري، 890 وحتى 933 ميلادي.

ففعل زيد (الضحك) قد وقع في لحظة أو (حالة) الوقوف؛ أو قولنا: ضرب زيد هنداً واقفة، ففعل الضرب حصل في لحظة وقوف هند.[49]

لقد ذهب أبو هاشم وتلامذته إلى وضع الحال بصورة تتلاءم مع الصفات عندما يتم صياغتها اسمياً، فأخذوا الصفة في جملة (زيد عالم) من أجل إثبات (كونه عالماً). إن فعل (كان) عند البصريين لها عدة استعمالات، يمكن مناقشة حالتين منها. في واحدة من هذه الاستعمالات، (كان) هي فعل تام يحمل معنى ما سيأتي أو سيوجد، أو ما سيصبح عليه الشيء، وبهذا الاستعمال تصبح (كان زيد) جملة تامة، أي كان زيد، زيد أصبح (كذا)، فهي جملة مفيدة. وفي المعنى الآخر تأتي كان ناقصة، أي تحتاج إلى متمم كي يصبح الاسم مفيداً، أي له معنى. ورغم تأثير (كان) على الجملة الوصفية البسيطة فإنها لا تغير ولاتقدم أي شيء جديد في العلاقة بين المبتدأ والخبر. فهي عند البصريين لاتتضمن بذاتها أي فكرة عن الفعل أو ظهور شيء ما ولا عن الاسم، ولكنها تفيد الزمن فقط.

هناك بعض الأمثلة التي يكون فيها الخبر مفسراً على أنه حال عندما يتبع كان كفعل تام، ففي جملة "عبد الله أحسن ما يكون قائماً"، تكون "قائماً" خبراً، ولكن هنا يمكن فهمها على أنها حال إذ يقول النحويون البصريون إن الشيء المتضمن في الجملة (أحسن مايكون إذا كان قائماً) أن الخبر المفهوم من (أحسن مايكون) هو حدث مؤقت، أي عندما يكون واقفاً، والاسم المنصوب واقفاً يتبع (كان) الخفية هنا. ويوضح سيبويه في شرحه للجملة أن كلمة (قائماً) لاتفيد الخبر لـ(كان)، ولكنها (حال) وإن (كان) يجب أن تُفهم تامة هنا. ويضيف السيرافي في شرحه لكتاب سيبويه على هذه الجملة، أن أحوال عبد الله ليست هو، فـ(قائماً) ليست معادلة للاسم ولايمكن أن تكون مُعرفةً ومحددةً كما لو أنها خبراً بسيطاً، إذ من الممكن إبدال (زيد قائم) إلى (كان زيد قائماً) إلى (كان زيد لقائم) إلى (القائم زيد). وبوصف القيام حال لزيد فإنه يُعبّر عنه أو يُقال في (فعل)، وبذلك فإن (الحال) لـ(كان) أو حالة زيد في (كان) يتم إثباتها في الجملة. وهنا يتضح معنى الاختلاف والتشابه بين الخبر والاسم والذي يصبح البناء الأنطولوجي عليهما ممكناً. فما فعله أبو هاشم أكثر من مجرد إدخال فعل (كان) على الجملة الاسمية. إذ أن المشكلة فيما تتضمنه الجملة من خبر أو فائدة أو علم إضافي في وصف شيء ما شيئاً آخر، يرتبط تماماً بوجود فعل (كان) في الجملة. وقد أعاد أبو هاشم الاعتبار في موقفه الجديد ذاك، لمعنى الإثبات في الجملة الاسمية البسيطة، كما أعاد تفسير بعض الأمثلة على أنها تفيدنا أو تنقل لنا علماً

---

(49) السيرافي، شرح الكتاب، ج. 1، ص. 131.

بحال أو وصفاً للاسم، وبذلك فإن الخبر في الجملة الاسمية لم يعد معادلاً بسيطاً للاسم، كما كان أبو علي يأخذه، ولكن بوصفه حالاً.

وفي محاولة تفسير (الصفة) على أنها حال، فإن (عالم) في جملة (زيد عالم) تثبت ذات زيد، أولاً، وهنا تتفق نظرية الأحوال مع موقف أبي علي الجبائي، ولكن ماهو أكثر أهمية، أن (كان) المتضمنة أو الخفية في الجملة تشير إلى كون زيد عالماً، أي له صفة، أو أنه على صفة، أو على حال. وعلى عكس ماكان أبو علي يقول، من أن المقصود بـ(عالم) هو إثبات حقيقة زيد، فإن أبا هاشم وأتباعه يعتقدون بأن كون زيد على حال بأنه عالم فإن العلم الذي يعلم به، هو علم بالشيء ذاته، وعليه فإن الاسم بهذه الحالة هو غير العلم الذي يعلم به الشيء ذاته، وهذا خلاف ماكان أبو علي يقوله من أن العلم بالشيء هو علم أصبح به العالم عالماً.

إن الصفة وأساسها الأنطولوجي (زيد أو الله) هنا متمايزان وأن الجملة البسيطة (زيد عالم) تؤخذ هنا لتثبت الصفة وليس أساسها، أي الاسم، وبهذا تصبح جملة (هو عالم) تؤخذ باشتراك اللفظ على كل ماهو عالم، طالما أن الهدف منها هو إثبات العلم وليس إثبات حقيقة الذات. وهذا تحول مهم عند أبي هاشم، سنجد نتائجه المؤثرة عند الجويني، إذ يصبح المحمول (عالم) قابلاً لأن يحمل على أي شيء سواء كان هذا الشيء مخلوقاً أم قديماً (الله). وهذا ما يسميه الجويني بوحدة الحقائق في الشاهد والغائب، التي ستكون واحدة من نقاط ارتكاز الشهرستاني في تأويل الأحوال على أنها كليات.

مع أبي هاشم أصبحت الصفة محمولاً حقيقياً على المستوى الأنطولوجي، وأصبح الكلام بعده يدور على شيئين، الذات وصفاتها، الحامل والمحمول، وهذا تحول حاد في فكر المعتزلة عن الصفات. وبالنسبة للجواهر والأعراض فهما موجودان متمايزان أنطولوجياً، وإن معرفة أحدهما لاتؤدي إلى معرفة الآخر، فالشيء أصبح يقال عنه (إنه على صفة) أو (على حال) أو (له صفة أو حال)، أي انه مختص بصفة أو حال ليست لغيره. وبالتالي فإننا لانستخدم في الأحوال والأحكام والصفات أياً من الألفاظ التي تدل أو تتضمن الوجود، ولانقول عن الحال أو الصفة أو الحكم أنها موجودة أو حادثة، لأن لفظ الحدوث يدل على أنه أصبح موجوداً، ولكن على عكس ذلك يمكن القول عن هذه الأشياء أنها (حصلت) أو (تجددت) أو (استمرت).[50] ذلك أن الشيء أو الذات هو موضوع علمنا وموضوع وصفنا له، أما الحال فليس بذاته موضوعاً للعلم، لأنه لا يعلم على انفراده ولكن على الشيء ذاته.

---

(50) عبد الجبار، المغني، ج. 6/ 1، ص. 6-9.

3- نظرية الأحوال عند الأشاعرة

3-1- إعادة فهم وتأويل

لم يقبل المعتزلة في عصر أبي هاشم نظرية الأحوال، وقد ذهبوا إلى تكفيره بسببها، حسب البغدادي، [51] فكان خلاف أبي علي مع ابنه، كما رفض الأشاعرة النظرية لأنهم اعتبروها ناقصة في الاعتراف بموضوعية الصفات الإلهية. ولكن بعض الأشاعرة الكبار كأبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني، أستاذ الغزالي والممهد الحقيقي للاستعارة من الفلسفة بعض مسائلها، قد تبنوها، وقدموها بطريقة تتفق مع أساسيات مدرستهم، فالمغايرة بين المحمول والذات، التي كانت أساس نظرية الأحوال، وجدت قبولاً عند بعض الأشاعرة الذين أرادوا ربما صيغة تخفف من الموقف الصفاتي التقليدي الذي يؤمن بالصفات وكأنها كائنات لغوية تشبه بوجودها المثل الأفلاطونية، فكان تردد الباقلاني الذي لم يحسم أبداً، [52] وكان حسم الجويني الذي أخذ بها بدون تردد. ولذلك فإن الأدب الأشعري الأوسع في مسألة الأحوال نجده عند الجويني في كتابيه "الإرشاد إلى قواطع الأدلة" و "الشامل في أصول الدين"، وخصوصاً الكتاب الأخير.

اقتصر الأشاعرة في مسألة تصنيف الصفات على ثلاثة أنواع فقط، كما رأينا في الفصل الأول: صفات الذات التي تثبت الذات مباشرة، صفات المعاني التي تثبت حقيقة المعاني القائمة بالذات، و صفات الأفعال.

وقد رفض الجويني الأطروحة العامة للأشاعرة من اعتبار الأحكام هي مجرد إثبات لحقيقة الصفات المعنوية القائمة بالذات، كما رفض ضمناً دون التصريح بذلك، صيغة الأشاعرة في الحديث عن الصفات المعنوية من أنها (لا هي الله ولا هي غيره). واتجه في فلسفته في الصفات المعنوية إلى القول بأنها علل عقلية توجب أحكامها. إننا لا نرى الجويني يذكر صيغة الصفات المعنوية من أنها لا هي الله ولا هي غيره إلا في معرض حديثه عن موقف أسلافه، وعليه فإن كل وصف إيجابي يتم التعبير عنه عند الجويني يتم من خلال قول (كونه) مثل: كون الجوهر جوهراً، أو كونه متحيزاً، ويعتبر أن الصفات المعللة هي أحوال، والأخذ بالأحوال بهذا المعنى ضروري برأيه من أجل تأكيد ثبوت الصفات والأحكام أو تأكيد المحمولات الكلية العامة التي يسميها حقائق وحدود، فالشيء يدخل في علاقات التماثل والاختلاف مع الأشياء الأخرى من خلال أحواله الزائدة عليه أصلاً. أما الصفات النفسية غير المعللة فيقول عنها الجويني أنها "كل وصف لا يرجع إلى نفي

---

(51) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الجيل لله دار الآفاق الجديدة، 1987) ص. 180.

(52) أبو المعالي الجويني، الشامل في أصول الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999) ص. 371.

ولايتناقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به فهو حال" . ومثال ذلك عند الجويني " أن كون الجوهر متحيزاً وصف غير راجع إلى النفي، ولا يبعد العلم بوجود الجوهر مع الجهل بهذا الوصف، فهو لاجرم حال" .(53)

يدرك الجويني منذ البدء أن الأخذ بنظرية الأحوال هو مخالفة صريحة وخطيرة لمدرسته، فالذي "يقوى عندنا إثبات الأحوال، وهذه مسألة عظيمة الشأن، تستند إليها أحكام العلل وهي أصول الأدلة ومأخذ الحقائق. ويعظم خطرها من حيث تنطوي على مخالفة معظم الأصحاب. "(54) وبالنطق بهذا الاعتراف نتلمس تطوراً جديداً في علم الكلام الإسلامي في سياق بحثه عن حل لمعضلاته الخاصة. وهذه المخالفة بين أبناء المدرسة الواحدة التي تقتضيها مغالبة فكر ما لتناقضاته وتوتراته الخاصة، لا نجدها عند الأشاعرة فقط، بل هي أيضاً عند المعتزلة. فقد اختلف أبو هاشم مع أبيه أبي علي الجبائي زعيم معتزلة البصرة، في هذه المسألة، وذلك لأن الأحوال تقوم أساساً على افتراض محمول زائد على الذات، الأمر الذي كانت تتجنبه المعتزلة في كل محاولاتها النظرية عن الصفات الإلهية، حتى أبو الهذيل العلاف الذي قال بأن الله عالم بعلم فقد أردف بأن هذا العلم هو هو، أي أن العلم بوصفه صفة لا يتمتع بأي انفصال أو زيادة أو خصوصية عن الذات، وكذلك أبو علي الجبائي الذي جعل من الخبر في الجملة الاسمية مجرد إثبات للذات وإخبار عنها ليس غير، لايتمتع بأي خصوصية، مهما كانت هذه الخصوصية ضئيلة.

أما أبو هاشم فقد جعل من المحمولات كيانات مضافة إلى الذات دون أن يمنح هذه الكيانية الإضافية أي استقلال بذاتها. أما بالنسبة للأشاعرة ومخالفة الجويني الصريحة لمدرسته، فقد كانت في أحد وجوهها قوله بزيادة المحمول على الذات، "فالذي صار إليه معظم أهل الكلام من أهل الحق وأسلاف المعتزلة أن العلم إذا قام بالمحل واتصف المحل بكونه عالماً، فكونه عالماً غير العلم القائم به، وليس بحال زائد عليه، وذهب ابن الجبائي (والجويني هنا يتفق معه) إلى أن العلم، إذا قام بمحل اقتضى له كونه عالماً، فكونه عالماً حال زائد على العلم والذات، وهو المعلول والموجَب، والعلم علته وموجبه. "(55) فالأحوال تصف الموجود بعد أن يثبت الوجود للموجود، فهي لاحقة على وجوده، فالجوهر هو أولاً جوهر موجود ثم نصفه بعد ذلك بأنه متحيز وتحيزه زائد على جوهرية الجوهر، لأن " من علم وجود الجوهر قد يجهل تحيزه مع العلم بالوجود، ثم يعلم التحيز" ، فعلمُنا بالجوهر إذن علمان، علم بالجوهر وعلم بتحيزه " فإذا ثبت أنهما علمان،

---

(53) الجويني، الشامل، ص. 372.

(54) الجويني، الشامل، ص. 372.

(55) الجويني، الشامل، ص. 371.

يجوز ثبوت أحدهما، وانتفاء الثاني. "[56] وبالطريقة ذاتها نحمل بقية الصفات على الشيء، فهذه الصفات هي أحوال عند مثبتيها وهي أنفس الذوات عند من ينفي الأحوال.[57]

يؤكد عبد الكريم الشهرستاني في الملل والنحل أن وصفنا لله بأنه (عالم) يعني أنه " "ذو حالة" هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجودة؛ قال: العقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات، عرف كونه "عالماً"، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزاً قابلاً للعرض. "[58] ومع إقراره بأن المحمولات زائدة على الذات تصبح معرفتنا بالموجود متعلقة بالمحمولات الزائدة، لأن حقيقة الموجود لا تختلف في قضايا العقول، إذ الوجود هو الثبوت، وكل تماثل واختلاف بين الأشياء يُصرف إلى وصف زائد على الوجود.

الأحوال غير قابلة للتعريف لأنها ليست أشياء، ولكن يمكن ذكرها في أنواعها، فهي تنقسم قسمين: معللة وغير معللة، والمعللة هي التي توجبها علة تقوم بالذات، أما غير المعللة فلا يوجبها شيء. وقد وظف الجويني هذه القسمة لتتفق مع موقف مدرسته في الصفات، فالنوع المعلل هو المحمولات التي توجبها معان قائمة بالذات، أما غير المعللة فهي الصفات النفسية أو هي كل صفة تثبت للذات بدون علة، أي بدون صفة زائدة عليها، مثل اللونية والوجود ونحوها.[59] أو هي "كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة، وذلك كتحيز الجوهر فإنه زائد على وجوده. وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود، ولا تعلل فهي من هذا القسم، مثل كون الموجود عرضاً، لوناً، سواداً، كوناً (فالسواد لا يعلل، والكون لا يعلل. . .) وأنكر معظم المتكلمين الأحوال، وزعموا أن كون الجوهر متحيزاً عين وجوده، وكذلك قولهم في كل ماحكمنا بكونه حالاً لموجود زائد على الوجود. "[60] فالأحوال المعللة هي كل حكم يثبت للذات بسبب معنى قائم بالذات، ككون العالم عالماً، والقادر قادراً ونحوه.[61] فالمعنى الذي يقوم بالذات والذي كان عند الأشاعرة صفة زائدة على الذات يعيد صياغته الجويني ليجعله مجرد علة عقلية للمحمول، فهو لم

---

(56) الجويني، الشامل، ص. 375.

(57) الجويني، الشامل، ص. 372.

(58) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، ص. 64.

(59) سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق، حسن محمود عبد اللطيف (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1971) ص. 30.

(60) أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق، أسعد تميم (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1992) ص. 92.

(61) الجويني، الإرشاد، ص. 92، لله الآمدي، غاية المرام، ص. 29.

يعد كما كان عند أسلافه، معنى زائد لا هو الذات ولا هو غير الذات، بل علة عقلية للحال يقف وراء المحمولات التي تلحق بالشيء، وهذا موقف أبي هاشم أصلاً. ويضيف الجويني بأنه من غير الجائز بعد الآن القول بالعلل أو إقرار المعاني بدون القول بالأحوال، فالتلازم عنده ضروري بين وجود العلة وبين الحال بوصفه معلولاً لتلك العلة.[62]

إذن في كلا النوعين من الأحوال، المعللة وغير المعللة فإن الأحوال زائدة على الذات، مع الانتباه دائماً إلى إضافة أصحاب نظرية الأحوال المهمة، أشاعرة ومعتزلة، إلى فعل الكون (كونه) الذي أصبح الأساس الذي بدأت به الجملة الاسمية تتحول لتصبح قضية منطقية. فوصف الشيء يأخذ صيغة (كونه على . .) مثل، كون الجوهر متحيزاً، وكون الشيء أسوداً أو عرضاً، أو حالاً في محل، للدلالة على سواديته وعرضيته، وحلوله في المحل.

إن الأمر الثاني المهم الذي يجب أن ننتبه له هو أن الحكم لم يعد مع نظرية الأحوال مجرد خبر في الجملة الاسمية، بل حقيقةً وحداً، فالقول بالحقائق والحدود لا يستقيم إلا مع الأحوال، وهنا نرى ربطاً فلسفياً آخر بين الأحوال وبين الحدود. وتتمتع هذه الخطوة المنطقية بأهمية بالغة، إذ يأخذ الحال هنا دور الخاصية الكلية للشيء، فالأحوال هي الحدود التي تنبني عليها نظرية في الكليات وتجعل الأشياء تشترك فيما بينها بتلك الخواص الكلية. يقول الجويني، إن العلم بالسواد يخالف العلم بالبياض مطلقاً من كل وجه عند من ينفي الأحوال وينفي الحدود، كذلك لا يتحقق عند هؤلاء اجتماع العلمية في حقيقة واحدة، كالعلم القديم والعلم الحادث، لأنه ليس لواحد من العلمين صفة زائدة على ذاته، وبالتالي تصبح الذاتان العالمتان مختلفتين بذاتهما مطلقاً، تماماً مثل مخالفة البياض للسواد مطلقاً.[63] إن هذا النوع من الفهم الذي تمسك به أسلاف الأشاعرة وأسلاف المعتزلة لا يؤدي إلى المعرفة ولا الوصول إلى الحقائق؛ أما من قال بالحال فقد التزم طريق الحقائق، لأن العلمين: علم الله وعلم زيد، وإن اختلفا فقد اشتركا في العلمية، وهي صفة زائدة على ذاتهما، وكذلك الأمر في السواد والبياض يشتركان في اللونية، فالأحوال تكشف لنا إذن طريق اجتماع الأشياء المختلفة وتماثلاتها في أحكامها أو خواصها الكلية. أما من نفى الحال فلا يستقيم على أصله اجتماع المختلفات في الحقيقة، وبالتالي فهذا يبطل العلل العقلية والحقائق جميعاً.[64]

إن طموح الجويني كأشعري يأخذ بنظرية الأحوال، لا يقتصر فقط، على معالجة

---

(62) الجويني، الشامل، ص. 372.

(63) الجويني، الشامل، ص. 374.

(64) الجويني، الشامل، ص. 374.

مشكلات علم الكلام المبكر في القضية المنطقية، و لا على البحث عن الكلي كعنصر مشترك بين أشياء النوع الواحد، التي هي شرط أساسي للعلم الحقيقي. بل يهدف أيضاً إلى ضبط وتقعيد العبارات المقالة على الله. إن التفاوت بين عالمي الألوهية والشهود، كان مصدر اضطراب كبير لعلم الكلام المبكر، خصوصاً في مسألة الكيفية التي تتعلق بحمل القضايا على الله عند الحديث عن صفاته. يذهب طموح الجويني إلى تأسيس صياغة للقضية المنطقية تضع الكون كله بكل اختلافاته وتبايناته في حالة من الاشتراك في الخواص لا تستثني أي شيء. ومن أجل ذلك يذهب لتحديد الشروط التي تسمح لنا بقياس الغائب على الشاهد على أساس نفس مبدأ القضية المنطقية التي تقال على الأشياء في عالم الشهود. فالجامع عنده بين الغائب والشاهد أربعة: العلة، والشرط، والحقيقة، والدليل، وأكثر مايهمنا هنا هو العلة والحقيقة. العلة تعني: أنه إذا ثبت كون الحكم معلولاً بعلة شاهداً وقامت الدلالة عليه، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهداً وغائباً، حتى يتلازما وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني، وهذا نحو ماحكمنا بأن كون العالم عالماً شاهداً، معلل بالعلم. أما الحقيقة فيقصد بها: أنه حال تقررت حقيقة شاهداً اطردتَ في مثله غائباً، وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم، من قام به العلم. [65]

بهذين الجامعين، العلة والحقيقة، تصبح نظرية الأحوال نظرية شاملة لكل موجودات الكون، وتدخل هذه الموجودات في علاقات ذات سمة أبستمولوجية متبادلة في التماثل والاختلاف، حيث تصبح الحقائق كلية عامة ويصبح فهم العالم منطقياً أمراً ممكناً، طالما أن فهم العالم وتعقله يتم بما هو مشترك بين الأشياء، أي ماهو كلي، فمن شرائط العلة العقلية عند الجويني اطرادها وانعكاسها، إذ يستحيل ثبوت العلة دون ثبوت المعلول، وإذا انتفت العلة استحال ثبوت معلولها دونها. [66] فإذا ثبتت علة العلم قائمة بالله وثبتت قائمة في زيد، استحق كلاهما المحمول (عالم)، ويصبح كلاهما على حقيقة واحدة، أي على حال هو العالمية. وهو حال/ كلي مشترك بينهما.

مع نظرية الأحوال تظهر إذن مسألة التماثل والاختلاف بين الأشياء، ذلك أن الشيء عند مثبتي الأحوال لم يعد يقتصر على ذاته فقط، أي أن يختلف عن بقية الأشياء اختلافاً مطلقاً لا يجمعه شيء مع الموجودات الأخرى. إن الجويني يؤمن بوحدة الحقائق وهذه

---

(65) أما الشرط فهو: إذا تبين كون الحكم مشروطاً بشرط شاهداً، ثم يثبت مثل ذلك الحكم غائباً، فيجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط اعتباراً بالشاهد؛ وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياً، فلما تقرر ذلك، شاهداً اطرد غائباً. والطريقة الأخيرة في الجمع هي الدليل؛ فإذا دل دليل على مدلول عقلاً لم يوجد الدليل غير دال شاهداً وغائباً، وهذا كدلالة الإحداث على المحدث. انظر الجويني، الإرشاد، ص. 94-5.

(66) الجويني، الشامل، ص. 391.

الوحدة هي ذلك المشترك بين الأشياء. وكما أن التماثل يحصل بالوصف الزائد على الذات كذلك يختلف المختلفان بالوصف الزائد على ذواتهما. [67]

أما على المستوى الفيزيائي فقد حافظ الجويني على تراث مدرسته ولم يتفق مع أبي هاشم، فقد اعتقد بأن العلة إذا قامت في جزء من الجملة، فإن الحال يعود على هذا الجزء وليس على الجملة ككل. وقد أراد من ذلك البقاء على نفس خط أستاذه الباقلاني. [68]

المسألة الأخرى التي اختلف فيها الجويني مع أبي هاشم هي قوله إن الأحوال معلومة وذلك بخلاف أبي هاشم الذي قال إن الأحوال لا معلومة ولا مجهولة. وقد برر أبو هاشم قوله بأنه وإن لم يقل بأن الحال معلومة فقد قال بأن الذات معلومة على الحال. ويفسر الجويني رفض أبي هاشم اعتبار الأحوال معلومة، بأن القول بأنها معلومة قد يلزمه الاعتراف أن الأحوال أشياء، والشيء يكون إما موجوداً أو معدوماً. أما الجويني فيعلن اختلافه عن صاحب النظرية ويقطع بأن الأحوال معلومة مقدورة، مرادة مدلولة، مذكورة على انفرادها وحيالها. ويبرر الجويني هذا الاختلاف مع أبي هاشم بقوله: إن "من علم الذات ولم يحط بحالها علماً، ثم علم بعد ذلك كون الذات على حال، فنحن نعلم قطعاً أنه علم مالم يعلمه، واستفاد ما لم يحط به أولاً" أي ان العلم هنا علمين: علم بالذات ثم علم بالحال، ولكن العلمين ربما يختلفان: "والذي يوضح الحق في ذلك: أنه قد يعلم الذات ضرورة، ويعلم الذات على حال نظراً." [69]

3-2- نظرية الكليات

تعود نظرية الكليات إلى مرحلة مابعد سقراط اليونانية، مرحلة أفلاطون وأرسطو. ومما لا شك فيه أن أفلاطون هو المؤسس الحقيقي لهذه النظرية، إذ نجد أن محاوراته في جزء كبير منها هي نقاش لمسألة الكليات وللصعوبات التي تنتج عنها. يتفق الفلاسفة على وجود الكليات بوصفها موضوعات مجردة للفكر وليس للإدراك الحسي، ولكنهم يختلفون في تحديد طبيعتها وفي كيفية الإشارة إليها، وفي علاقتها ببعضها وعلاقتها بالأشياء المفردة الواقعية، ونتيجة لهذا الاختلاف انقسمت الآراء في مسألة الكليات إلى مدارس عدة في التاريخ: المدرسة الاسمية التي تنكر وجود أي كلي في الواقع، والمدرسة الواقعية التي تقر بوجود الكليات في عالم الواقع، والمدرسة المفهومية التي تعتبر الكليات مجرد مفاهيم ذهنية لا أكثر. أما ما يعرف بأزمة الكليات في العصور الوسطى فقد كانت

---

(67) الجويني، الشامل، ص. 376.

(68) الجويني، الشامل، ص. ص. 397-400.

(69) الجويني، الشامل، ص. 380.

مقتصرة لحد كبير على الخلاف بين الاسميين والواقعيين، في حين تطورت المدرسة المفهومية تطوراً بالغاً في عصر النهضة.

إن تجربتنا المعرفية للعالم هي تجربة قائمة على تصنيف الأشياء إلى أنواع وفئات، وهذا التصنيف يقوم أساساً على تحديد الخواص التي يحملها الشيء والتي تجعله على ماهو عليه، وتحدد انتماءاته إلى فئات أو أنواع، وتجعله بالمقابل متميزاً عن الأشياء الأخرى. إن قولنا في شيئين أو أكثر أن كلاً منهما طاولة ومربعة وذات لون بني ومصنوعة من الخشب، يعني أننا نتحدث عن خواص تشترك فيها عدة أشياء ولهذا السبب فإن هذه الأشياء يمكن تصنيفها إلى أنواع، وهذا التصنيف هو هدف علمي لا يمكن تجاهله، إنه يمثل خلاصة تجربتنا المعرفية في العالم، فالعموم هو جوهر تجربتنا المعرفية، ومعرفة هذا العموم هو السمة الجوهرية للمعرفة ذاتها.(70)

يعتقد الموقف الواقعي أن الكليات موجودة باستقلال كامل عن العقل الإنساني، إنها هناك في العالم الموضوعي وليس على العقل سوى اكتشافها، بينما يذهب الموقف المفهومي الذي يضاد تماماً الموقف الواقعي إلى اعتبار الكليات مفاهيماً عقلية محضة لا وجود لها في الواقع. وفي حقيقة الأمر فإن النقد المتبادل بين الموقفين أبرز مواطن ضعف كلا النظريتين. فالنظرية الواقعية غلب عليها الهم الميتافيزيقي فجعلت من الكليات موجودات من نوع خاص في العالم الموضوعي، تلعب دوراً أنطولوجياً ما وتقسم العالم، كما فعل أفلاطون، إلى عالمين، ثابت وسرمدي، غير قابل للفناء، وعالم، متغير، متبدل، مجرد نسخ مكررة عن العالم الأول. أما الموقف المفهومي فكان يركز أكثر على المسألة الابستمولوجية/ المعرفية، ولكن ما عانى منه هذا الموقف هو الغياب التام للأساس الموضوعي للمفاهيم العقلية، وكأن الكليات التي نحملها في رؤوسنا تصبح بدون أساس واقعي.(71)

إنه من الخطأ اعتبار أفلاطون وحده واقعياً، بل إن أرسطو واقعي أيضاً ولكن بصياغة مختلفة خففت من الاستقلال المطلق للكليات الأفلاطونية. لقد اعتقد أرسطو أن الكليات لاتوجد مستقلة عن الجزئيات، إنها كائنات حاضرة في الأشياء الواقعية المعينة يقابلها العقل الذي يدركها، واعتقد أن اللون مثلاً بوصفه كلياً يوجد مستقلاً عن العقل الإنساني، ولكن ليس في مملكة روحية من المثل الثابتة والسرمدية. إن الكليات توجد في صفات

(70) A. D. Woozley, Universals, The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 8, (New York & London: The Macmillan Company & The Free Press, Collier-Macmillan Limited) P. 194.

(71) Meyrick H. Carre, Realists and Nominalists (Oxford: Oxford University Press, 1961) pp. 36-9.

مشتركة محددة تحملها الأشياء الجزئية، فمثلاً، الاخضرار بوصفه موضوعاً مجرداً يوجد في فئة من الأشياء الخضراء المفردة، مثل الشجرة والعشب. أما أفلاطون فقد أثار الكثير من الأسئلة في محاورة بارمنيدس حول علاقة الكليات بالجزئيات.[72] ذلك أن السؤال الذي طرحه أفلاطون والذي لم يسأله سقراط أبداً، هو: ماهي طبيعة العلاقة بين الصورة الكلية وبين تجلياتها الجزئية، وماذا نقول عن طبيعة الكلي ذاته؟ لقد أتت إجابة أفلاطون لتؤسس لنظرية المثل التي تنص على أن كل صورة أو مثال هو جوهر مفرد يوجد بصورة مستقلة عن تجلياته الفردية خارج الزمان، وهذا الجوهر لا يُدرك إلا بالعقل. وقد كان لهذه الإجابة جانبين: أبستمولوجي وميتافيزيقي، فالمعرفة إذا كانت ممكنة فإنها ممكنة فقط بمعرفة ماهو ثابت، غير متغير (المُثل)، الأمر الذي لا يستطيع عالم التجربة أن يحققه لأنه عالم متبدل وعرضة للفساد الدائم كما قال هيراقليطس يوماً، فموضوعات المعرفة يجب أن تكون متعالية خارج المتناقضات التي يمتلئ بها العالم الحسي، وبالتالي فإن المعرفة اليقينية لايمكن تحصيلها من عالم كهذا، بل من عالم الثبات والخلود الذي يضمن هذا النوع من المعرفة. إن العالم المحسوس، بالقياس إلى عالم المُثل، ليس بأكثر من كذبة معطاة، يؤكد كذبه فنون معينة من الخطابات كالشعر والفن، اللذان يضاعفان الخطأ أو الانحراف المعرفي، أما الفيلسوف فيهدف دائماً إلى المعرفة اليقينية الثابتة والحقيقية التي تستوطن عالم المثل.[73]

لم يجد أرسطو ضرورة لأن يتم تصوير العالم على أنه عالمان، كل منهما منفصل عن الآخر، علاوة على أن أرسطو وجد في نظرية أستاذه خلطاً كبيراً على المستوى المنطقي بين المثال بوصفه كائناً تاماً و جوهراً فرداً من جهة، وبين الخواص الكلية التي تحمل على

---

(72) هذه المحاورة وإن كانت تنطق بلسان سقراط إلا أن نظرية الكليات ليست سقراطية. إن سقراط الذي يتحدث في هذه المحاورة وفي كل محاورات أفلاطون، ماعدا محاورة القانون، هو سقراط الذي يبحث عن إجابات للمشكلات الفلسفية التي يعتبر أفلاطون أن نظرية الكليات هي الإجابة التي تحل تلك المعضلات. لقد اعتقد سقراط أن الصحة يجب أن تكون ذاتها في كل أمثلتها الفردية، وكان يسأل في الوقت نفسه عن طبيعة الصحة، ماهي؟ وكان يجيب إن ماهية الصحة هي ذلك الشيء المشترك في كل الأمثلة الفردية عنها. وقد انطلق أفلاطون من نقطة سقراط نفسها وتابع في القول بأنه لا بد من وجود ماهية مشتركة لكل الأشياء في نوع من الأنواع. وهذا ينطبق ليس فقط على القيم الأخلاقية كالعدالة والشجاعة ولكن أيضا على الموضوعات الطبيعية كالأشجار، وعلى الأشياء المصنوعة كالطاولات. إن شيئاً ما لن يكون طاولة حتى يكون له نفس ماهية (الطاولية) إن صح التعبير، مثله مثل كل الطاولات الأخرى، ورغم اختلاف الطاولات عن بعضها البعض في حجومها وألوانها التي تمثلها الطاولات الفردية، يجب أن يكون هناك صورة واحدة أو ماهية واحدة مشتركة في كل الطاولات والتي تؤسس طاوليتهم وتميزهم عن أشياء أخرى مثل الكراسي والأسرّة. انظر، Woozely, Universals, p. 196.

(73) فرانسو شاتليه، أفلاطون، ترجمة، حافظ الجمالي (دمشق: وزارة الثقافة، 1991) ص. 121-2.

الأشياء من جهة أخرى. إن الجواهر مفردة ولها خواص، ولكنها لا يمكن أن تكون بذاتها خواصاً، في حين عالجت نظرية المثل الأمرين على أنهما شيئاً واحداً. [74]

ذهب أرسطو إلى اعتبار الموضوع أو الشيء المفرد هو الجوهر الحقيقي، مثل، هذا الرجل أو هذه الطاولة، في حين أخطأ بدوره في الاعتقاد بأن الأجناس والأنواع هي جواهر أيضاً، وأنها تمثل هدف المعرفة العلمية، وإن المعرفة التي نحصلها عنهم هي معرفة عن الجواهر الأولى.

من جهة أخرى، يرى أرسطو أن الكليات ليست منفصلة ومستقلة عن جزئياتها، فالكلي هو الشيء المشترك بين أشيائه التي تنتمي إليه، إنه ذلك الشيء الذي يحمل على الجزئي، والموضوعات الفردية تُصنف إلى أنواع على أساس اشتراكها في نفس الخاصية، وتنقسم الأشياء إلى أجناس وأنواع على أساس الاختلاف في الخواص التي تعين الشيء. إن كل الأشياء الملونة تنتمي إلى جنس (اللون) لأنها كلها متشابهة بامتلاكها اللون، بينما الأشياء الحمراء والخضراء تنتمي إلى أنواع مختلفة من الجنس الأعلى الذي هو اللون. [75].

إن نقد نظرية المثل الأفلاطونية بوصفها نظرية في جوهرية الكليات كانت نقطة المركز في ميتافيزيقا أرسطو. والنقطة الرئيسية في هذا النقد هي اعتبار العالم الذي نختبره هو عالم الأشياء العينية للأشياء المفردة الجزئية والتي تتفاعل فيما بينها. وفي تأمل ذلك نصبح أكثر وعياً بالسمات المشتركة التي تنطبق على جزئيات كثيرة. هذه الصفات المشتركة عند أرسطو هي حقيقية وموضوعية مثلها مثل الجزئيات العينية. ولكن لا يجب أبداً أن نضع هذه الصفات المشتركة بوصفها كليات في عالم مغاير ومنفصل. [76]

إن واحدة من المهمات الأساسية للعلم الطبيعي، هو تقسيم الأشياء وتصنيفها إلى أجناس وأنواع، وقد جاءت نظرية أرسطو لتقتصر على عالم واحد، هو ذلك الذي نعيش فيه، وليس اثنين كما هو الأمر عند أفلاطون. إن نظرية أفلاطون هي نظرية في كليات منفصلة عن الجزئيات، بينما نظرية أرسطو هي نظرية في الكليات الموجودة في الأشياء. وإن الخواص التي تحدد طبيعة الشيء وتحدد النوع الذي ينتمي إليه هي خواص الشيء على الحقيقة، ولا يوجد شيء بدون خواص وصفات وأحكام. إننا ندرك الكليات بالعقل وليس بالحس، وهذا الإدراك هو تجريد للكليات من الأشياء الجزئية. [77] بينما لم يقل

(74) Meyrick H. Carre, Realists and Nominalists, p. 51.

(75) A. D. Woozley, Universals, p. 197.

(76) David Ross, Aristotle, last Edition (London: Methuen & Co LTD, 1966) p. 158.

(77) A. D. Woozley, Universals, p. 198.

أفلاطون بهذا التجريد لأن المثل عنده موجودة أصلاً في عالمها الخاص. [78]

3-3- علم الكلام المتأخر واعتماد نظرية الأحوال كنظرية في الكليات

لقد تهيأ للأشاعرة أن يتقدموا خطوة للأمام في مناقشاتهم للمشكلات الفلسفية التي واجهت علم الكلام المبكر، في الوقت الذي حافظ فيه المعتزلة على أساسياتهم الفكرية الكبرى حتى وقت متأخر. شعر الأشاعرة وكذلك فرق أخرى كالماتريدية بضرورة الاستعارة من الفلسفة لمعالجة بعض القضايا التي تأزم عندها الفكر الكلامي، وقد كانت مسألة الأحوال التي وضعها أبو هاشم الجبائي المعتزلي واحدة من المسائل التي تم استئناف النقاش حولها. فقد كانت نظرية الأحوال بذاتها تتضمن الكثير من العناصر التي تجعلها نظرية في الكليات، بعد أن مهّد أبو هاشم لتحويلها من وضعيتها اللغوية إلى وضعية فلسفية، فنقلها من كونها مجرد جملة اسمية لا يلعب فيها الخبر سوى دور محدود من أجل الاسم، إلى جملة يدخلها فعل (كان، يكون) ويصبح للخبر/ الصفة، الذي سيأخذ فيها اسم الحال بعد ذلك دوراً متميزاً. إضافة إلى المسألة المهمة الأخرى التي أدخلها أبو هاشم وهي مسألة التماثلات التي تتم بناء على الأحوال/ الأحكام. ويبدو أن السؤال المتعلق

---

(78) يكرر تاريخ الفكر الأوربي أن مشكلة الكليات أثيرت في القرون الوسطى الأوربية بعد فترة كمون طويلة، متجاهلاً النقاشات التي دارت في فضاء آخر حول مشكلة الكليات في الثقافة الإسلامية. وقف أوغسطين كأول بطل كبير يأخذ بنظرية المثل الأفلاطونية، فبالنسبة إليه ينجز النور الإلهي تقريباً نفس العمل الذي كان ينجزه مثال الخير الأفلاطوني، إذ أنه يحوز على المعقولات بوصفها نوراً وبوصفها حقائق أزلية ضرورية يسعى العقل الإنساني لأن يدركها. وعلى عكس هذا التوجه يقترب توما الأكويني من أرسطو فيرفض فهم الكليات على أنها منفصلة عن الوجود، فهي عنده ماهيات متحققة في الوجود ذاته، ولكن يمكن بالنسبة له تعقل هذه الكليات بدون الوجود. تابع دنس سكوت الأكويني ولكنه رفض في الوقت نفسه الكثير من مقدماته، مثل مسألة الفصل بين الماهية والوجود. وقد تابع سكوت ابن سينا في التمييز بين (هذية) الشيء الجزئي التي تميزه عن بقية الأشياء من نفس النوع، وبين طبيعة الموجود الجزئي التي تميزه عن بقية الأشياء من أنواع أخرى. ومن بين الاسميين الذين رفضوا الكليات أو الشيء المشترك الذي يضع الأشياء في مجموعات تنتمي لفئات معينة، كان هناك أسماء كبيرة مثل أبيلارد، الذي اعتبر الكليات مجرد كلمات تحصل على معانيها من استخدامنا لها، ولكن رغم ذلك يبقى أبيلارد شخصية محط جدل في آرائه في الكليات، فالبعض يعتبره مفهومياً، لأنه قال بأن تلك الكلمات التي نستخدمها تتوسط فكرة عامة هي في صورة مركبة، في حين يعتبره آخرون أنه واقعي معتدل. أما الشخصية الأكثر إثارة، في القرون الوسطى الأوربية، فهي شخصية وليام أوكام الذي اعتبر الكليات حدوداً أو علامات تشير إلى الموضوعات الجزئية، ولكنها بذاتها غير موجودة. إن مايوجد بالنسبة إليه هو الأشياء المفردة فقط والكلي ليس منها. ويعتقد أن خطأ الواقعية لا يعود إلى أفلاطون فقط ولكن أرسطو كذلك أخطأ حينما اعتبر الكلي موجوداً بصورة موضوعية يتوزع وجوده على أشياء جزئية كثيرة. إن الكليات الواقعية ليست ممكنة ولا حاجة إليها، بالنسبة لأوكام، إنها مجرد محمولات تتمتع بوضعية منطقية معينة، يقتضيها الفكر الإنساني. انظر
Meyrick H. Carre, Realists and Nominalists, pp. 33-67.

بالكيفية التي يستحق بها الشيء حكمه الخاص الذي يجعله مختلفاً عن بقية الأشياء هي واحدة من الأسباب التي كانت وراء القول بنظرية الأحوال.

يقدم لنا عبد القاهر البغدادي تفسيراً لولادة نظرية الأحوال، فيقول إن الذي ألزم أبا هاشم القول بالأحوال هو السؤال الذي وجهه إليه أصحابنا (الأشاعرة) حول كيفية استحقاق الشيء لحكمه الخاص، أي إذا كان (عالم) محمولاً على اسم ما فهل يفارق الجاهل بنفسه أو بعلة؟ فذهب أبو هاشم إلى القول إن العالم يفارق الجاهل بعلة هي العلم، التي تجعله مستحقاً لكونه عالماً.[79] والحقيقة أن المسألة قد لاتكون فقط بسبب إلزام أصحاب البغدادي لأبي هاشم وإحراجه في سؤال من هذا النوع، بل إن المسألة تذهب أبعد من ذلك وتعود إلى المشكلة التي أثارها معمر بن عباد السلمي، الذي قال إن الحكم الذي يختص بشيء ما، هو معلول لعلة تقوم بالذات. وهذا مايؤكده البغدادي مرة أخرى، فيقول بأن الذي أحوج أبا هاشم للقول بالحال في ثلاثة مواضع هو سؤال معمر لما قال: "إن علم زيد اختص به دون عمرو لنفسه أو لمعنى أو لا لنفسه ولا لمعنى، فإن كان لنفسه وجب أن يكون لجميع العلوم به اختصاص، لكونها علوماً. وإن كان لمعنى صح قول معمر في تعلق كل معنى لا إلى نهاية."[80] والحقيقة أن المصادر تشير إلى أن المفكر الذي أثار مشكلة التماثلات والاختلافات في علم الكلام المبكر هو مُعمّر بن عباد، الذي بحث عن الكيفية التي يستحق فيها الشيء حكمه الخاص، ويجعله مختلفا عن شيء آخر، وقد ذهب معمر في إجابته عن سؤال استحقاق الحكم إلى مداه الأخير، أي ذهب لتفسير المعنى الذي يلعب دور العلة للحكم، بأنه هو أيضا معلول لمعنى آخر، وهكذا يذهب الأمر عنده إلى ما لانهاية. فقد اعتقد بأن "الأعراض لا تتناهى في كل نوع، وقال: كل عرض قام بمحل، فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام؛ وذلك يؤدي إلى التسلسل. وعن هذه المسألة سُمّي هو وأصحابه: "أصحاب المعاني". وزاد على ذلك؛ فقال: "الحركة إنما خالفت "السكون" لا بذاتها، بل بمعنى أوجب المخالفة؛ وكذلك مغايرة المثل المثل، ومماثلته، وتضاد الضد؛ كل ذلك عنده بمعنى."[81]

يبدو إذن أن المسألة الأساسية التي شغلته تتعلق باختلاف الأشياء عن بعضها، خصوصاً في مسألتي الحركة والسكون، ومسألة الألوان، أي مالذي يجعل الأبيض أبيضاً ومالذي يجعل الأسود أسوداً، وكذلك مالذي يجعل المتحرك متحركاً ومالذي يجعله

(79)عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الجيل & دار الآفاق الجديدة، 1987) ص. 181.

(80) البغدادي، الفرق، ص. 181.

(81) الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، ص. 55.

ساكناً، ذلك أن الحركة والسكون معان تقوم في الذات وبالتالي تمنحها حكمها الذي تستحقه، إما متحركة أو ساكنة. لقد كانت آراء مُعمر من الآراء التي أثارت بعض الأسئلة عند أبي هاشم الجبائي، حسب ماينقل لنا البغدادي، وربما كانت مسألة اختلاف الأشياء عن بعضها هي من هذه المسائل ذلك أن استحقاق الشيء لحكمه يصدر عن علة تقوم بهذا الشيء، الأمر الذي يفسر التماثلات والاختلافات بين الأشياء. إن مسألة الكليات تقوم جوهرياً على مسألة التماثل بين الأشياء، الأمر الذي لم ينتبه له المتكلمون المبكرون، وذهب به أبو هاشم ليقدم إجابته عن ذلك.

لقد وجد الأشاعرة الكبار بعد الجويني أن نظرية الأحوال التي أخذ بها هذا الأستاذ الأشعري البارز، تلبي مطلباً فلسفياً أساسياً، خصوصاً إذا تم التشديد على بعض المسائل وتم إزالة بعض الالتباسات المتعلقة بها، وعليه فإن اثنين من بين كبار المحسوبين على الأشاعرة، عبد الكريم الشهرستاني، وسيف الدين الآمدي، قد تحمسا لنظرية الأحوال بوصفها عندهم نظرية في الكليات.

يعيد الشهرستاني صياغة نظرية الأحوال في معرض محاولته اتخاذ موقف حيادي من المثبتين والمنكرين لهذه النظرية، فيجعل بعض عبارات الجويني أكثر وضوحاً ويستنطقه بعبارات أخرى ليقول ماهو كامن أو غامض في آراء هذا الأخير في الأحوال. كذلك يذهب الآمدي في ممارسة مماثلة، حيث يعتبر أنه إذا تم رفع الالتباس عن بعض المسائل فإن نظرية الأحوال تصبح الحق بعينه، أي تصبح نظرية في الكليات.

إن أول ما يناقشه الشهرستاني في الأحوال، بعد تبيان أقسامها، هو قضية التماثل والاختلاف، "لأن ما تتماثل المتماثلات به، وتختلف المختلفات فيه، فهو حال، وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع"، وهذا على عكس منكري الأحوال الذين يعتقدون أن الاختلاف أمر راجع إلى الذات بذاتها، أما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ الدالة عليها[82] فقط. وبطبيعة الحال فهذه الألفاظ الدالة عند منكري الأحوال هي مجرد ألفاظ لا تمت للمفاهيم العقلية بصلة، و في الوقت نفسه يقر أصحاب الأحوال باشتراك الخصوصيات في كليات عامة، فالسواد هو سواد والبياض هو بياض وبهذا فهما يتمايزان تماماً ولكنهما يشتركان في قضية هي اللونية، وهذا لاشتراك هو مايسميه الشهرستاني قضية عقلية غير اللفظ الدال عليها. ومن لا يعترف بهذه القضايا العقلية ويقتصر على الألفاظ فقط فهو ينكر الحدود العقلية للأشياء ويغلق باب المعرفة

(82) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص. 133.

والاستدلال أو كما يسميه الآمدي يغلق باب الانتقال من معلوم إلى مجهول،[83] فالعلم أساساً هو العلم بتلك العموميات العقلية التي تمثل حدوداً شاملة لعدد من الأشياء التي تشترك فيها والتي من خلالها نتعرّف على الأشياء المفردة. فالعلم كما قال أرسطو لايكون إلا بالكليات، والكليات تتسم بسمتين أساسيتين هما أنها أولاً تُحمل على أكثر من جوهر واحد، وهذا مايطلق عليه الجويني والشهرستاني (الاشتراك)، كاللونية للون والعلمية لعلم الله وعلم زيد. وثانياً، أنها تمثل شيئاً زائداً على الشيء ذاته، لأن الكليات هي حدود الأشياء العقلية التي لا يقوم العلم إلا بها "فالوجوه العقلية لشيء واحد هي بعينها الأحوال فإن تلك الوجوه ليست ألفاظاً مجردة قائمة بالمتكلم بل هي حقائق معلومة معقولة لا أنها موجودة على حيالها ولا معلومة بانفرادها بل هي صفات توصف بها الذوات."[84]

فالمسألة إذن لم تعد مسألة لغوية بحتة ولم تعد تتعلق بمجرد أقوالنا عن الأشياء؛ بل إن اختلاف الأشياء لا يمكن فهمه إلا من خلال الاشتراك والتماثل، أي من خلال الكليات العامة، فبهذه الكليات فقط يقع التخصيص والتعيين ويقع كذلك الشمول والعموم الذي هو من القضايا الضرورية. أما من ينكر التعميم والتخصيص ويعتبره مجرد ألفاظ لغوية، فإنه ينكر الاعتبارات العقلية، لأن هذه الاعتبارات قائمة بالأذهان وبالأعيان بغض النظر عن اللغة، فالألفاظ لا تفعل سوى أنها تدل عليها فقط، وبالتالي فإن اللغة وإن اختلفت بين عربية ويونانية وفارسية تبقى القضايا العقلية الكلية حقائق لا تتبدل ولا تتغير، بينما مصير الألفاظ التبدل والتغير.[85] فمثلاً، الإنسانية مفهوم كلي عام لجميع أنواع الأشخاص وفي الوقت نفسه تتميز عن الشخص المعين المشار إليه، وهذا مايسمى الضرورة العقلية، أما العبارة أو اللفظ فوظيفتها أنها تدل على هذا المعنى المحقق في الذهن.[86]

وإذا كانت الكليات هي العموميات التي تنبئ عن الاشتراك والتماثل فإن التمايز بين الأشياء يكون بالجنس والنوع لا بالصفات العامة كالوجود. فالتمايز أيضا يكون بالكليات، الأكثر عمومية والأقل عمومية. وبهذا يكون الشهرستاني قد حسم تماماً أمر فهم الموجود من كونه فهماً يقوم على اللغة، إلى فهم يقوم على أساس القضية المنطقية التي تتعامل مع حقائق ثابتة، كليات لها أساس موضوعي. وبالتالي لم تعد العملية المعرفية تقوم على ما يفيدنا به الخبر في الجملة الاسمية، إنما على لغة تصاغ على أساس الحقائق الثابتة، فاللغة

(83) سيف الدين الآمدي، غاية المرام، ص. 31.

(84) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص. 137.

(85) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص. 138.

(86) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص. 144.

تجد مرجعيتها هنا بما هو ثابت كحقيقة، وليس بما تقرره هي انطلاقاً من بنيتها النحوية الخاصة.

وسنرى دفاعاً تأويلياً آخر عن نظرية الأحوال عند أشعري متأخر آخر، هو سيف الدين الآمدي، الذي يذهب مثل الشهرستاني إلى الكلام عن الأحوال من أهم زاوية تبرهن عليها وهي مسألة التماثل والاختلاف، "فالذوات المختلفة كالسواد والبياض مثلاً، لا محالة أنهما متفقان في شيء وهو اللونية، ومختلفان في شيء هو السوادية والبياضية، وليس ما به وقع الاتفاق، هو مابه وقع الاختلاف وإلا كانا شيئاً واحداً." (87)

ويكرر الآمدي ما ذكره الشهرستاني من أهمية القول بالأحوال، لأنها أساس المعرفة والعلم البرهاني، فبدون الأحوال ليس هناك من حدود وبراهين وبدونها ليس هناك من علم أو من انتقال من معلوم إلى مجهول. يحاول الآمدي أن يتخذ موقف الناقد الموضوعي من مسألة الأحوال، فيتساءل عن المقصود بـ"الاشتراك" الذي يعبر عن العموم عند أصحاب نظرية الأحوال، ويأخذ مثال الألوان المختلفة كالسواد والبياض مثلاً، فيخلص إلى أنه إذا كان أصحاب الأحوال يقصدون بالاشتراك، مسمى اللونية، فإنهم يكونون قد أصابوا معنى الكلية الذي يشترك فيه كثيرون، وهو أمر موجود في الأذهان ولا تحقق له في الأعيان، أما اللون المشخص، كهذا اللون المشار إليه، الذي لا يشترك فيه كثيرون هو مايوجد في الأعيان. (88) إن هذا التمييز الأرسطي بين المفرد المشخص، من جهة، وبين الكلي الذهني، من جهة أخرى، قصد منه الآمدي، كما الشهرستاني قبله إزالة التباس لم يوضحه أصحاب الأحوال. ونلاحظ هنا نفس التأكيد الذي أثبته الشهرستاني ونبه إليه في أن أصحاب الأحوال قد خلطوا بين العموم الكلي وبين المشخص العيني. إن إثبات صفة مختصة بموجود معين وصفات يشاركه بها غيره من الموجودات، شيء واحد، إنما التمييز يكون بإدراك الفارق بين ماهو في الأذهان وما هو في الأعيان. (89)

تتبين هنا الإضافة التوضيحية أو التأويلية للمتأخرين على نظرية الأحوال والتي غابت عن المبكرين، وهو التمييز بين ماهو ذهني وماهو واقعي. لقد مهد الجويني للمفاهيم الكلية التي أسماها وحدة الحقائق، ولكن ما كان ينقص المبكرون التقدم خطوة إلى الأمام وإعلان أن الاشتراك في كلي واحد لايعني أبداً تغييباً لخصوصية كل محمول، فـ(عالم) حقيقة كلية تحمل على الله وعلى زيد، ولكن في الأعيان، لكل منهما خصوصيته. إن

---

(87) سيف الدين الآمدي، غاية المرام، ص. 31.

(88) الآمدي، غاية، ص. 31.

(89) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص. 146.

الاشتراك في كلي واحد هو الاشتراك في قضية عقلية وراء الأعيان، أما في عالم الأعيان فإن الشيء المشار إليه هو خاص بالشيء ذاته، كهذا السواد وهذا الجوهر. وفي الألوان، فإن اللون هو حقيقة عقلية مطلقة وليس صفة متشخصة في الذوات، ومعنى دخول جميع الشخصيات في مسماها ليس إلا ما حصل في الذهن من معنى اللونية مطابق لما يحصل من معنى أي لون كان من أشخاص اللون، من غير زيادة ولا نقصان. وعند هذا إذا أريد باشتراك اللونية بين السواد والبياض هذا النحو من الاشتراك، فلا إنكار، بل هو الحق، ولا مشاحة فيه كما يؤكد الآمدي.[90]

لولا هذا التفريق بين الذهني والواقعي، لأصبحت العملية المعرفية كلها بلا معنى، فالأشياء إما كلية أو مشخصة، والحد والبرهان ليسا إلا للأمور الكلية، فهي يقينية قطعية، أما الشخصية فهي متبدلة متغيرة ولا تفيد بذاتها إلا ماهو ظني، وبالتالي فإذا كان الهدف من إثبات الأحوال حسب الآمدي، إثبات مايقع به الاشتراك، على النحو المذكور، فهو الحق.[91]

لقد قال المبكرون من أصحاب الأحوال بالحد والبرهان ووحدة الحقائق، ولكننا لا نجد عندهم تمييزاً بين الذهني والواقعي، الأمر الذي جعلهم يلجأون إلى القول بأن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، حسب تأويل الشهرستاني والآمدي، إن الموجود عند هؤلاء المفكرين هو الجواهر والأعراض فقط، والأحوال كونها لاتنتمي إلى الجواهر ولا إلى الأعراض فهي عندهم لاموجودة ولا معدومة. ولكن هذا النفي المزدوج لوضعية الأحوال لم ينقذهم من نقد خصومهم الذين رأوا في إثبات الأحوال على هذه الصورة تناقضاً واضحاً.

يجيب الأشاعرة المتأخرون عن هذين الاعتراضين، بأنه كان حرياً بأصحاب الأحوال أن يميزوا بين الذهني والواقعي ويقولون بالتالي، إن الأحوال موجودة في الأذهان، بوصفها حقائق كلية بدل قولهم لاموجودة ولا معدومة،[92] فبهذا تستقيم وضعية الأحوال. ومن جهة التسلسل فإن أصحاب الأحوال أيضاً لم يقدموا رداً مقنعاً على خصومهم، لأنهم لم يعرفوا أصناف الكليات القائم على مبدأ العمومية والأقل عمومية. يقدم الآمدي رداً على نقاد الأحوال بأنها يلزمها التسلسل:

"وليس يلزم من كون الاتفاق والافتراق بين الذوات، لا يقع إلا بالحال أن يكون

---

(90) الآمدي، غاية، ص. 3-32.

(91) الآمدي، غاية، ص. 33.

(92) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص. 148، الله الآمدي، غاية، ص. 32.

الاتفاق والافتراق بين الأحوال بالأحوال. وهذا كمن نقول في حقائق الأنواع، كالإنسان والفرس ونحوه. فإنها تشترك في الأجناس وتفترق بالفصول، ولم يلزم أن تكون للأجناس وإن تعددت جنس، فإن الجوهر والكم والكيف أجناس، وما وقع به الاشتراك بينهما من الوجود ونحوه فليس بجنس لها. وكذا لم يلزم أن تكون للفصول وإن تعددت فصول، وإلا أفضى إلى التسلسل وهو محال. فكما قيل في الأجناس والفصول فلنقل مثله في الأحوال. كيف وإن ما ذكرتموه من الإشكال راجع عليكم بالمناقضة والإلزام؟ فإنكم رمتم به نفي الأحوال، بطريق العموم والشمول، وذلك، مع قطع النظر عن معنى يعم، محال، وهو بعينه اعتراف الحال. "(93)

إذن يدافع المتأخرون عن نظرية الأحوال بوصفها نظرية في الكليات على أسس أرسطية، الأمر الذي يشكل متابعة لقضية مهمة في الفكر الكلامي الذي خاض مغامرة معالجة مشكلاته وأثمرت بعد الإضافات والتأويلات في تأسيس القضية المنطقية التي سيذهب لاحقون إلى استثمارها في أقصى صورة أنطولوجية ممكنة ويؤسسون بها موقفاً فلسفياً جديداً.

بعد هذا الجدل الطويل حول نظرية الأحوال وتقرير الأشاعرة أن الأحوال هي نفسها الكليات بالمعنى الفلسفي، شاع في الفكر الإسلامي أن الأحوال هي الكليات، فقد ذكر الغزالي في (تهافت الفلاسفة) وفي معرض حديثه عن النفس العاقلة أن الأحوال هي الكليات، فالنفس "هي قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهات، وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون أحوالاً مرة ووجوهاً أخرى وتسميها الفلاسفة الكليات المجردة. "(94)

---

(93) الآمدي، غاية، ص. 35. انظر كذلك الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص. ص. 139+141-142.

(94) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص. 209.

الفصل الثالث

أنطولوجيا الصورة والنسقية في الخطاب الكلامي

1- مرجعية الفلسفة الفيضية وعلم الكلام الأشعري

1-1- فخر الدين الرازي ووعي الخطاب الأشعري لذاته

لقد كانت المرحلة المتأخرة من علم الكلام أشعرية بامتياز، ليس بمعنى الهيمنة على التفكير الثيولوجي الذي ترافق مع انتصار المذهب الأشعري السني منذ ولادة الدولة السلجوقية ومابعدها ولكن بمعنى وصول عملية صياغة الخطاب الكلامي إلى درجة ناضجة من الوعي بالذات، الوعي بالانقطاعات الداخلية للخطاب، تلك الإنقطاعات التي كانت تُملأ باقتباسات نصية أو مواقف تنسب إلى الوحي لكي يتم تعويض التعليل الفلسفي المطلوب والمفقود بالآراء التحكمية التي تزعم أنها مستمدة من النص الديني.

لم يعد علم الكلام المتأخر أسير المسلمات الكلامية القديمة، كنظرية الجواهر والأعراض والجزء الذي لا يتجزأ، والخلق من عدم، والفصل الصارم بين المملكتين الإنسانية و الطبيعية، إذ نجد منذ الجويني بدايات التمرد على بعض تلك المسلمات، إذ دفع الجويني نظرية الكليات نحو الأمام وحاول تبني النظرية السببية كي يربط بين الفعل الإنساني والإلهي، وكذلك قام الشهرستاني بممارسة تأويل حاسم على نظرية الأحوال نقل فيه فلسفة علم الكلام المبكر أو مهد لأن تكون فلسفة للصورة من خلال تأكيده أن الأحوال هي الكليات ذاتها. ثم حاول الغزالي فتح أبواب الفكر الأشعري أكثر فأكثر على الفلسفة السينوية فاستعار الكثير من مصطلحاتها وآرائها، كثنائية الممكن والواجب وفكرة العلل الثانوية، والقول إن الشيء يتألف من مادة وصورة دون أن يتخلى في بعض كتاباته عن استخدام مصطلحي الجواهر والأعراض، بالإضافة إلى محاولة تأصيل بعض آراء مدرسته الأشعرية وإعادة صياغتها بالشكل الذي يجعلها تمثل منافساً فلسفياً للفكر السينوي. فقد أكد على الحتمية الطبيعية وعلى مبدأ السببية الصارم، ولكن رأيه هذا، كما شاهدنا في الفصل الأول لم يُبنَ على نظرية الطبائع ولكن على أساس الإرادة والعلم الإلهيين

الأزليين، فالإرادة الإلهية قد قررت الأشياء أن تتتابع وفق منطق صارم لا يقبل التبديل: المُسَببات تتبع الأسباب بحتمية أكيدة، لأن الإرادة الإلهية قد قررت الأمور أن تكون على هذا النحو منذ الأزل.

ورغم أهمية الغزالي في شرعنة التفاعل مع الفلسفة والأخذ منها إلا أن خطابه لم يصل إلى حد النسقية التي تعني صياغة العالم صياغة عقلانية دقيقة تقوم على إزاحة الانقطاعات والتحكمات التي تُنسب للوحي داخل الخطاب الكلامي، فبقي فكر الغزالي فكراً مفككاً على هذا المستوى، دون نسيان الآراء الخصبة التي أضافها هنا وهناك في كتاباته، وخصوصاً كتابه النقدي الهام "تهافت الفلاسفة" الذي شغل الفكر الإسلامي كله بعده وترك تأثيره على كل من انخرط في التفكير الفلسفي والكلامي بما في ذلك بطبيعة الحال ابن رشد.

المفكرون الأشاعرة الذين جاؤوا بعد الغزالي كانوا كُثر، وكان معظمهم يقف في المنطقة الوسطى بين الفكر الكلامي المبكر وبين الفلسفة السينوية وخصوصاً وجهها الأرسطي. كانوا يحافظون على انقطاعات الفكر الكلامي عموماً والأشعري خاصة في مسائله الأساسية، كالخلق من عدم ونظرية الجزء الذي لا يتجزأ، أما الفصل بين المملكتين الإنسانية والطبيعية فقد كانت قيد التذليل، إذ أن فلسفة الصورة الأرسطية بأصلها تجعل من الممكن النظر للكون كله على أساس مشترك.

إن أبرز محاولة مثلت حقيقة مغالبة الفكر الكلامي لانقطاعاته وتحكماته الذاتية هي محاولة فخر الدين الرازي (ت. 606/ 1209) الذي يمكن اعتباره أنضج مفكر أشعري متأخر مثّل وعي الخطاب الكلامي لذاته في أنه خطاب يتحرك نحو النسقية بغض النظر فيما إذا كان سيصل إليها كاملة أم لا. ويجب التنويه هنا بأن النسقية التامة في الخطاب هي طموح معرفي أكثر من أي شيء آخر، فتاريخ الفكر يُظهر هذا الصراع نحو النسقية منذ أفلاطون الذي استعان بالأسطورة لسد وملء تلك الانقطاعات إلى هيغل الذي اصطنع خاتمة (اسطورية) لنسقه العقلاني أطلق عليها اسم الفكرة المطلقة. أما إذا عتبرنا الفكرة المطلقة الهيغلية فكرة فلسفية فإنها تؤكد من هذا الجانب سعي الفلسفة الدؤوب نحو النسقية أكثر من كونها واقعاً خطابياً متحققاً.

لقد أدرك الرازي الانقطاعات الكبرى داخل الخطاب الكلامي وخصوصاً الأشعري الذي ينتمي إليه، فقد أُريد لتلك الانقطاعات أن تترك مساحات داخل الخطاب لايملك أحد حق شغلها إلا الوحي أو تأويل معين للوحي. إن الخلق من عدم الذي مثل أكبر انقطاع تحكمي في الخطاب الكلامي المبكر لا يمكن اعتباره مطابقاً لما نص عليه الوحي، ولكنه

اجتهاد في تأويل الوحي اعتقد بأن التوحيد يقتضي القول إن الله كان ولم يكن معه شيء. كذلك فكرة الفصل بين المملكتين الإنسانية والطبيعية[1] كانت محض اجتهاد كلامي مبكر معتزلي وأشعري وسواه، أُريد منه تحقيق أمرين اثنين: تفسير الثواب والعقاب الأخرويين من جهة، وجعل الطبيعة موضوعاً منفعلاً مطلقاً لصالح فاعلية إلهية مطلقة من جهة أخرى.

كان الرازي قد عايش توترات الخطاب الكلامي الداخلية، فهو نفسه كان قد كتب الكثير يدافع عن القضايا الكلامية الأشعرية ويحافظ على الاتقطاعات والتحكمات فيه، ولكنه في الوقت نفسه كان يغالبها، الأمر الذي نتج عنه في كتاباته المتأخرة صياغات فلسفية ناضجة نقلت الفكر الكلامي من مرحلة إلى أخرى أكثر مما فعل الغزالي. إن موسوعتيه الفلسفيتين الهامتين: "المباحث المشرقية" و"المطالب العالية في العلم الإلهي"، بالإضافة إلى كتب أخرى ورسائل قصيرة كـ "الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية" عبّرت عن هذا النضج في صياغة فكر نسقي تجاوز بثورة حقيقية قضايا الفكر الكلامي المبكر التحكمية.

ثمة محاولة أخرى عبّرت عن نضج فلسفي كبير لم تأت من رحم الفكر الأشعري ولكن من القضايا الكلامية الفلسفية بشكل عام، هي محاول ابن تيمية، ولكن للمفارقة فإنه في الوقت الذي اتكأ فيه الرازي على ابن سينا لدفع الخطاب الكلامي نحو نسقية أكبر، فإن ابن تيمية اتكأ على ابن رشد للقيام بنفس المهمة. وكلاهما اعتمد بصورة كبيرة على أبي البركات البغدادي، وكلاهما رغم اتخاذهما ابن سينا وابن رشد مرجعين لهما اتفقا على صياغة خطاب نسقي حمل من الهوية الإسلامية بقدر ماحمل من الصياغة الفلسفية الدقيقة والطموحة.

1-2- نقد المبدأ الفيضي المركزي "لا يصدر عن الواحد إلا واحد"

اعترف الرازي بالأفكار الفارابية/ السينوية الرئيسية، أي بفكرة الفيض وبثنائية الواجب والممكن، ولكن هذا الاعتراف لم يمنعه من إعادة صياغتهما بطريقة مختلفة تماماً عن الأصل الذي أُخذتا منه. وأول مايرفض الرازي في نظرية الفيض هو مبدأها الشهير "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" الذي كان بمثابة المركز في الفلسفة الفيضية.

كان الغزالي قد وجه نقداً حاداً كما هو معروف إلى الفلسفة الفيضية وإلى مبدئها هذا

(1) مرة أخرى نذكّر بأن الفصل المقصود هنا ليس فصلاً معرفياً أو اعترافاً بوجود جوهرين اثنين، فكر ومادة، وإنما هو قطيعة بينهما أُريد من خلالها أن يكون لكل مملكة طريقة فهم مختلفة تماماً من خلال تغييب أي أساس فلسفي مشترك بينهما.

في كتابه "تهافت الفلاسفة"، وقد اعتبر أن هذا المبدأ الذي نهضت عليه الفلسفة الفيضية يتسم بضعف شديد لا يصمد أمام النقد. وكما هو معروف فإن ابن سينا كان قد اعتبر أن المعلول الأول أو العقل الأول هو ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، ووجوب الوجود هذا أنه يعقل، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة وفي هذا التعقل تنشأ الكثرة. فهو حين يعقل الأول واجب الوجود يفيض عنه عقل ثان تحته، وحين يعقل ذاته بحالتيه الإثنتين بوصفه ممكناً بذاته ثم واجباً عن الأول، يفيض منه شيئان: يفيض منه الفلك الأقصى وتفيض منه النفس، التي هي صورة هذا الفلك الأقصى وكمالها. فالكثرة بالتالي ليست مستمدة من الأول ولكن من الممكن الذي تتعدد تعقلاته، فهذه الكثرة في التعقلات هي العلة لإمكان وجود الكثرة. "ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الإبداع، لأجل التثليث المذكور فيه."[2] أي تتكرر هذه الثلاثية في كل العقول السماوية حتى الوصول للعقل الفعال، أو العقل العاشر الذي يدبر أنفسنا وشؤون العالم الأرضي في حركة أشيائه من القوة للفعل.

يتساءل الغزالي: "هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول، ومبدؤه واحد؟".[3] فإذا كان واجب الوجود واحداً من كل الوجوه، كيف إذن جاء التعدد في تعقلات الأول؟. ويتابع الغزالي بأنه إذا كانت الكثرة تتعلق بثلاثة أوجه هي تعقل المعلول الأول لمبدئه وتعقله لذاته كممكن وكواجب عن الأول، فإن هذه الأوجه الثلاثة، حسب الغزالي، تنطبق على واجب الوجود كذلك، فالله أولاً واجب الوجود بذاته، وثانياً يعقل ذاته، وثالثاً يعقل مايصدر عنه.[4] فإذا كان هذا هو تفسير الكثرة الصادرة عن المعلول الأول فهذه الكثرة ممكنة بحق واجب الوجود كذلك، وأما إذا كانت تعقلات واجب الوجود لا تستدعي كثرة فإن تعقلات المعلول الأول لا تستدعي كثرة بدورها، وبالتالي فإن نظرية الصدور أو الفيض تتضمن نتيجة أكيدة وهي أن الأشياء تصدر عن الأول بدون كثرة، واجب الوجود الواحد من كل الوجوه يفيض عنه حتماً عقل واحد وهذا العقل الواحد أن يفيض عنه على هذا الأساس عقل واحد كذلك، وهكذا في سلسلة خطية لا متناهية من العقول التي لاتنتج كثرة أبداً.

---

(2) ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تنقيح وتقديم، ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985) ص ص. 313-4.

(3) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، تقديم ماجد فخري (بيروت: دار المشرق، 1986) ص. 100.

(4) الغزالي، سابق، ص. 101.

طبعاً يقبل الرازي هذا النقد الذي وجهه الغزالي لابن سينا ولكنه يضيف أدلة نقدية أخرى ضد مبدأ الفلاسفة " لا يصدر عن الواحد إلا واحد " . ولعل أكثر مايكرره الرازي في نقده هو مسألة الممكن عند الفلاسفة، فكما لاحظنا أن الفلاسفة الفيضيين يعتبرون الإمكان مصدراً للفيض، فتعقل الأول لذاته بوصفه ممكناً يفيض عنه الفلك، فالإمكان بالتالي هو مبدأ للكثرة عندهم وهو علة ثبوت الفلك . وهذا في رأي الرازي موقف ضعيف من الفلاسفة لأن " الإمكان ليس صفة ثبوتية، وكل مالايكون ماهية ثابتة لا يكون علة للثابتات، فلايكون إمكان العقل الأول علة لثبوت الفلك " ، ويتابع الرازي تفصيلاته الطويلة والدقيقة في نفي أن يكون الممكن الذي اعتبره الفلاسفة علة، أن يكون أمراً ثبوتياً، وطالما أنه ليس كذلك فهو لا يمكن أن يكون علة .[5]

ولكن في الوقت الذي مارس فيه الغزالي النقد ضد الفلاسفة لم يقدم نظرية نسقية بديلة في الخلق وبقي متمسكاً بالمبدأ التحكمي الأول عند المتكلمين القائل بالخلق من عدم دون تقديم تعليل فلسفي لهذا الموقف، ونراه يؤكد هذه التحكمية التامة بقوله : " لم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وإنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث ذلك . "[6]

الرازي على عكس الغزالي يذهب إلى صياغة موقف نسقي من قضية الخلق موظفاً النقد الذي مارسه أبناء مدرسته ومتصدياً لهذه المسألة بجرأة كبيرة حطمت الكثير من تصورات الأشاعرة والمتكلمين عموماً التقليدية .

1-3- الصفات الإلهية في سياق فهم مختلف لوحدة الله

يبدأ الرازي بالإقرار خلافاً للفلاسفة بأن الاعتبارات المتعلقة بواجب الوجود اعتبارات متغايرة وذلك تمهيداً لتقديم تبرير فلسفي لمبدأ الكثرة في العالم الذي كان مبدأ أساسياً عند هذا الخط من التفكير المناهض للفلسفة الفيضية، أي أن المفهوم من كون واجب الوجود غير المفهوم من كونه عاقلاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الوجود مقول على الواجب والممكن باشتراك الاسم وهو مع ذلك غير مقارن في حق الواجب لماهيته وحقيقته، فحقيقة الله وماهيته ليسا مطابقين بالبداهة لمفهوم الوجود كما اعتقد بقوة

(5) فخر الدين الرازي، الرسالةا لكمالية في الحقائق الإلهية (بيروت : دار الكتب العلمية، 2002) ص. 61-3 .

(6) الغزالي، تهافت، ص. 50 .

الفارابي وابن سينا، بل إن المطابقة عند الفارابي وابن سينا بين ماهية الله ووجوده هي الأساس الجذري والثابت للفلسفة الفيضية. ينتقد الرازي هذا المبدأ ويصرح بجرأة أن اعتبارات الله متغايرة. فكما أن المفهوم من الممكن غير المفهوم من الوجود كذلك المفهوم من الوجوب غير المفهوم من الوجود، فالوجود أساس مشترك لمفهومي الوجوب والإمكان. وبالتالي يميز الرازي بين ثلاثة جوانب في حق واجب الوجود: ماهية الله وحقيقته، ووجوده، وتعقله. (7)

ويدافع من جهة أخرى عن موقف مدرسته الذي يقر بالصفات الزائدة على الذات الإلهية، الأمر الذي أنكره الفلاسفة بشدة والذي تمسك به الأشاعرة المتأخرون لأنه يبرر فلسفياً صدروالكثرة مباشرة عن الله في عملية الخلق. ورغم إنكار الرازي لوصف الله بأنه جوهر فإنه يقبل هذه التسمية في حالة واحدة وهي الحالة التي تكون فيها الذات قابلة للصفات، وذلك من أجل تأكيد موقف مدرسته. ويذهب في رد فلسفي مطول على الفلاسفة الذين ينكرون فكرة الصفات الزائدة، فيقول لهم بأنكم قبلتم وجود كليات زائدة في ذات الله عندما قلتم بأن الله يعقل ذاته ويعقل مايصدر عنه، وهذا شبيه بقبول الصفات الثبوتية الزائدة.

لقد برر الفلاسفة رفضهم لفكرة الصفات الثبوتية بأن هذه الصفات إما أن تكون واجبة لذاتها أو لا تكون، ومن المستحيل أن تكون واجبة لذاتها لأن ذلك اعتراف بأكثر من واجب للوجود واحد، وإذا كانت هذه الصفات ممكنة في ذاتها فيجب أن تكون لها علة، ولو كان الله هو علتها وهي منطبعة في ذاته لكان الله فاعلاً وقابلاً لها معاً، فتكون الذات الإلهية الأحادية قابلة وفاعلة في الوقت نفسه.

يرد الرازي على رأي الفلاسفة هذا بالقول إن الفلاسفة وقعوا في تناقض صريح عندما نفوا صفات الله الثبوتية وأقروا بالكليات والصور التي تنطبع في ذات الله كونه متعقلاً لذاته وللعالم. يقول: "ومما هو موضع التعجب الكثير أنهم اتفقوا على أن تعقل الأشياء عبارة عن انطباع صورها في العقل، وأجمعوا على أن الباري عالم بالكليات، فإذاً قد حصلت في ذاته صور المعلومات، وتلك الصور معلولات ذاته، فإذاً ذاته فاعلة لها وقابلة، وذلك يبطل ماقالوه" (8) من نفي الصفات ومن رفض أن يكون الله قابل وفاعل في الوقت نفسه.

---

(7) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، تحقيق، محمد المعتصم بالله البغدادي، 2 ج (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990) ج 1، ص. 120.

(8) الرازي، المباحث، ج. 2، ص. 481.

وفي تبرير هذا الموقف كان ابن سينا قد اعتبر أن عقل لله للكثرة يجعل من هذه الكثرة متأخرة عن ذات الله ولازمة لها، ولأنها كذلك فهي غير مقومة لها، وكثرة اللوازم بهذا المعنى عنده لا يثلم الوحدة. ويعلق الرازي على تبرير ابن سينا للعلاقة بين ذات الله والكليات التي تحصل عند الذات من التعقل بأنه اعتراف صريح بالكثرة اللازمة للذات، وهذا عند الرازي الموقف نفسه الذي يدافع فيه عن الصفات الثبوتية: "وكل ذلك نفس ماادعيناه من أن ذاته تقتضي أموراً تحدث في ذاته، وعند ذلك يبطل قولهم أن البسيط لايكون قابلاً وفاعلاً"، ويضيف الرازي: وإذا كان الأمر كذلك "فعلم الباري تعالى بالأشياء يجب أن يكون صفات ذات إضافات وتلك الصفات تكون قائمة بذات الباري تعالى وذلك تحقيق ماذكرناه" الأمر الذي يؤدي إلى الاستنتاج بأن نفي الفلاسفة للصفات الإلهية هو نفي ضعيف لأنهم، أي الفلاسفة، يثبتون الصفات التي هي صور معقولة مرتسمة في ذات الباري تعالى، ولما كانت الماهيات المعقولة غير متناهية كانت الصور العقلية المرتسمة في ذات الباري تعالى غير متناهية أيضاً. ثم يقول الفلاسفة: هذه عوارض متقومة بذات الباري، والصفاتيون يقولون هذه صفات قائمة بذات الباري، فلا فرق بينهم وبين الصفاتيين، إلا أن الصفاتيين يسمون هذه الأمور صفات ويقولون أنها قائمة بالذات والحكماء يسمونها عوارض ويقولون متقومة بالذات، فالاختلاف في اللفظ لا في المعنى.[9]

وفي نفس السياق الذي يحاول فيه الرازي تبرير وجود الكثرة ابتداءً من واجب الوجود يضيف فكرة مهمة أخرى تجعل من الله واجباً وممكناً في الوقت عينه، وجوداً بالفعل ووجوداً بالقوة. الله بوصفه ذاتاً هو واجب الوجود بالفعل إذ ليس في هذا الجانب شيء بالقوة أبداً، أما بعض صفاته فهي موجودة بالقوة وممكنة فحسب، ويوضح هذا الموقف أكثر بقوله، إن العلاقة بين الله وصفاته هي علاقة ماهية بلوازمها، حيث لكل ماهية لوازم وبالتالي فإن هذا التقسيم يجعل من الممكن للرازي أن يعترف بالكثرة المتعلقة بالله ولكن ليس على أنها كثرة مقومة للذات الإلهية ولكن بوصفها كثرة في اللوازم، وهو أمر لم تقم الحجة على امتناعه عنده.[10]

إن هذه الأسس الجديدة كلياً التي يقدمها الرازي تعني أنه يطمح لأن يحطم بعض الأسس الصنمية التي حكمت الفكر الكلامي السابق عليه، وأن يصوغ فكراً شمولياً ونسقياً يقر بمبدأ تعدد الأسباب على المُسَبّب الواحد، التي هي قضية أشعرية أساساً لم يتمكن

---

(9) الرازين المباحث، ج. 2، ص. 484.

(10) الرازي، ا المباحث، ج. 2، ص. 496.

الكلام المبكر من صياغتها نسقياً. وهو في نفس الوقت يحطم بعض أساسيات الفكر الفلسفي التي تذهب في تنزيه الله متأثرة بالأفلوطينية حداً يحوله إلى فكرة مجردة مقطوعة الصلة بالعالم الوضعي والصاخب في تنوعه وحركته وكونه وفساده.

إذن يؤسس الرازي مفاهيماً جديدة في وحدة الله، فالله قابل وفاعل معاً، وهو ماهية من جهة، ولوازم من جهة أخرى، وهو ماهية ووجود، ووحدة وكثرة، ووجوداً بالقوة ووجوداً بالفعل، وبذلك فإن هذه الأسس ستطرح موقفاً مختلفاً من عملية الخلق عن تلك التي قدمها المتكلمون والفلاسفة معاً. وتجب الإشارة هنا إلى أن الرازي في الوقت الذي يؤسس فيه لموقف مختلف فهو يحاول التوفيق ولكن بإبداعية بين الكلام والفلسفة من أجل تفسير سؤال الخلق الذي هو السؤال الفلسفي الإسلامي الأول. فهو يأخذ بموضوعة الصفات الإلهية الثابتة التي تمسكت بها مدرسته الأشعرية، ويؤكد على دورها في الخلق، ومن جهة أخرى يحتفظ بنظرية الفيض الفارابية/ السينوية التي تساعده كثيراً في تفسير عملية الخلق. لقد أخذ الرازي بنظرية الفيض وقام بتعديلها جذرياً، لأنه يبدو أنه وجد فيها حلاً يصعب إيجاده في نظرية أخرى حول الكيفية الفلسفية التي خلق الله بها العالم.

لو تابعنا الرازي في مسألة الخلق بوصفها مسألة تتصل بالصفات الإلهية نراه يؤكد أكثر مايؤكد على صفة العلم وعلى أن الخلق والتغير والحدوث يصدران عن لوازم الذات الإلهية أي الصفات. فالعلم الإلهي علم شمولي للكليات والجزئيات وهذا العلم عو علة للمعلومات، فهو علم فاعل وليس منفعلاً عن وجود الأشياء، والعلم الإلهي شأنه شأن كل شيء يتعلق بالله يتسم بالفاعلية، أي أن كل الأفعال في العالم تتوقف على تلك الفاعلية وبالتلي فالمعلوم تابع للعلم الإلهي والعلم الإلهي متقدم على الأشياء ولا يكون مشروطاً بحصولها، فيصبح علم الله بالأشياء من لوازم ذاته، ولكن هذا لا يعني بحال أن علم الله يتغير بتغير الأشياء، ولكن مايتغير بين العلم الإلهي وبين المعلومات/ المعلولات هو الأحكام التي تتجدد بحسب تجدد الحوادث الزمانية، فطالما أن ذات الله تقتضي حصول تلك الأحكام وتجدد الحوادث فإن تجدد الأشياء الزمانية يصبح مشروطاً بتجدد تلك الأحكام. ولكن مرة أخرى لا يجب القول عند الرازي إن علم الله يتغير بتغير المعلومات ولا بأن وجود الحوادث يوجب حصول أحكام لله لم تكن له، إنما علم الله كصفة ثابتة ودائمة تتجدد أحكام فيها ترتبط بتجدد الحوادث الزمنية التي هي في نهاية التحليل معلولات لهذا العلم الإلهي. [11] وبهذا الموقف فقد تجاوز الرازي موقف مدرسته من العلاقة بين الصفات الإلهية المطلقة وبين التغير والتنوع والتغير في العالم الذي صيغ على

(11) الرازي، المباحث، ج. 2، ص ص. 498-500.

أساس نظرية التعلق، تلك النظرية التي كانت تحكمية أكثر منها تفسيرية. إن العلاقة بين الصفات الإلهية وبين التغير في العالم علاقة تقتضي حسب التفسير الفلسفي العقلي تغيراً في الأحكام التي تلحق بالصفات، ويصبح التجدد والتغير في العالم متوازياً مع تغير وتجدد الأحكام في الصفات. صحيح أن الرازي يحتاج إلى حسم موقفه أكثر في هذه المسألة، ولكن مع ذلك فإن مايمكن فهمه منه هو أن الصفة الإلهية تبقى واحدة لاتتغير بتغير الحوادث، بل إن مايتغير هو اعتبارات تتصل بهذه الصفات يسميها أحكاماً. ولكن مع ذلك فإن هذه المسألة ستتمتع بأهمية بالغة عند ابن تيمية الذي يُنشيء فكره الفلسفي على أساس هذه العلاقة ولكن بعد طرحها بوضوح فلسفي تام، كما سنرى.

أما الإرادة الإلهية فإن الرازي يعطيها معنى مختلفاً عن المعنى التقليدي لمدرسته، ويذهب إلى ربط الإرادة بالعلم، فالإرادة دائمة الوجود طالما أنها مرتبطة بوجوب الذات المريدة،[12] وإن وضعيتها يشبه وضعية العلم، أي لا تختلف باختلاف المرادات أو حتى عدم حصولها، فديمومة وجودها يبرر كون ذات الله علة وسبباً مستقلاً باقتضاء تلك الإرادة. وطالما أن الله يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل وإن هذا النظام كائن لا محالة وهو خير فائض عن الله بشكل لا ينافي الذات فإن الإرادة تكون هي هذا العلم بفيضان نظام الوجود الخيّر عن الله. فالمريد إذن هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل عنه، وغير المريد هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية، أما الفعل الاضطراري أو (المُلجأ) إليه فهو الفعل الذي لايكون ملائماً للفاعل بل منافراً له، وبالتالي فإنه يفعل الفعل وهو لا يريده، بل لأنه مرغم عليه.

وبهذا التعريف يحاول الرازي التأكيد على حرية الإرادة الإلهية بوصفها إرادة لا تفعل كالقوى الطبيعية كما اتُهم الفلاسفة بذلك الموقف، ولكن في الوقت نفسه موجبة بمعنى أنها توجب الفعل الدائم للذات وفق علم الذات. والذات تفعل الخير فالإرادة توجب الأفعال الملائمة والمحققة لهذا الخير. وهي بهذا التفسير موجبة للفعل ولاتختلف عن سائر الصفات الأخرى الموجبة، فالله مريد دائماً وقادر دائماً وبالتالي فهو فاعل دائماً، فالله "إذا علم أن يعقل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع كان علم الله تعالى غير مطابق للمعلوم، فكان علمه جهلاً، وذلك محال، . . فوقوع الفعل إذن واجب".[13] لأن مشيئة الله "للفعل من لوازم ذاته" وطالما أنه فاعل تام من كل الوجوه

---

(12) وبذلك يثبت الرازي قدم صفة الإرادة الإلهية كما كانت مدرسته الأشعرية تتمسك بهذا الموقف ضد المعتزلة الذين قالوا بأن الإرادَة صفة فعل حادثة وليست قديمة.

(13) الرازي، المباحث، ج. 2، ص ص. 513-4.

فلابد إلا وأن يحصل الفعل. وهذا هو تعريف القدرة عند الرازي، فالقادر هو القادر دائماً على الإيجاد وليس القادر على العدم، لأن بقاء العدم لا يستقيم مع أزلية القدرة الإلهية، "وقد بينا أن استناد العدم المستمر إلى القادر والفاعل محال، فيثبت أن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة قولاً باطلاً والله أعلم". [14]

وبذلك ينسف الرازي تعريف مدرسته للقدرة الإلهية بأنها القدرة على الفعل والترك، الأمر الذي كان يبرر فلسفياً وجود العدم طالما أن الله له قدرة تترك الفعل، وقد أخذ الرازي بهذا التعريف في كثير من كتبه العقيدية، ذلك أن القادر الذي شاء أن يترك قد أجاز استمرار العدم حتى اللحظة التي قامت بها القدرة على الفعل. أما هنا فالرازي يهجر هذا الموقف ويؤكد مفهوماً ثورياً للقدرة، قدرة تفعل أبداً ولاتترك أبداً، وبالتالي فلاوجود للعدم لأن قدرة الله فاعلة أزلاً. فلم يعد تعريف القادر الذي "إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل" فالله بوصفه فاعلاً يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثراً ولا يصدق عليه أن من شأنه أن لا يفعل بل يُكذب عليه ذلك. [15] والذي يؤكد ذلك أن الله تام، فهو كواجب الوجود واجب الوجود من كل الجهات وكل ما من شأنه أن يكون له بالفعل حاصل له، [16] "وإذا كان ذلك وجب أن تدوم أفعاله بدوامه" [17] وعلى هذا الأساس يرفض الرازي فكرة أسبقية العدم التي دافعت عنها مدرسته، فالعدم لايسبق الوجود بل يأتي بعده. [18] إن افتقار الأثر للمؤثر والفعل للفاعل لايقتضي سبق العدم عنده، لأن العدم نفي محض وبوصفه كذلك فإن الفاعل أو المؤثر لايحتاجه أصلاً. ولكن من المعقول القول إن الممكن مسبوق بالعدم بوصفه ممكناً، ولكن هذا الممكن "إذا نُظر إليه من حيث أنه مستند في وجوده وتحققه إلى المؤثر فهو من هذا الوجه غني عن العدم" [19] الأمر الذي يؤكد مرة أخرى تسلسل

---

(14) الرازي، المباحث، ج. 2، ص. 517.

(15) الرازي، المباحث، ج. 2، ص. 518.

(16) الرازي، المباحث، ج. 2، ص. 519.

(17) الرازي، المباحث، ج. 2، ص. 543.

(18) يحافظ عضد الدين الإيجي (ت. 756/ 1355) على موقف مدرسته الأشعرية فيعرف القدرة الإلهية التعريف التقليدي بأن القادر هو "مايصح منه إيجاد العالم أو تركه، فليس شيئاً منهما لازماً لذاته". وقد جهد الإيجي في تبرير الخلق من عدم في هذا الموقف ونفي ما قاله الفلاسفة حسب رأيه بأنهم جعلوا قدرة الله قدرة موجبة للفعل بالذات وبذلك جعلوا فعل الله يخضع للضرورة أكثر منه للقرار الحر. انظر، شرح المواقف في علم الكلام، للشريف الجرجاني، الموقف الخامس، تحقيق أحمد مهدي (القاهرة: مكتبة الأزهر، 1976) ص ص. 84-5.

(19) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 610.

الحوادث وعدم بدايتها. فالعدم عند الرازي هو مجرد نفي ولا يتمتع بأي نوع من أنواع الثبوت، بل هو مجرد كيفية تعرض للموجود بعد أن يصبح هذا الموجود واجباً ومتحققاً، فالعدم لاحق على الوجود ولا يسبقه.

ولكن عدم سبق العدم للوجود لايعني عند الرازي استغناء الحوادث عن المؤثر والموجد، فالحوادث لاتخرج رغم استمرارها أبداً عن حاجتها إلى الفاعل المؤثر واجب الوجود. بالإضافة إلى أن استمرار الحدوث لايجعل من الحادث كائناً قديماً أو أزلياً، فالحادث يبقى حادثاً رغم عدم بداية الحدوث، إذ "لايلزم من دوام إمكان الحدوث الحادث من حيث أنه حادث خروجه عن كونه حادثاً."[20] بمعنى أن مايدافع عنه الرازي هو عدم أولية الحدوث وليس أزلية كائن معين، لأن هذه الأزلية محفوظة لله، واجب الوجود فقط. فالأزلية التي يدافع عنها الرازي هي أزلية الفعل وأزلية تتابع الحوادث، وهذا هو الذي لا بداية له، وماعدا ذلك فلاشيء بعينه يتمتع بقدم يوازي قدم الله. وطالما أن الحدوث قديم (أزلي) فهذا يقتضي حتماً قدم الزمان والحَركة بوصفهَما مصاحبين حتماً للكون والفساد في العالم، "فالزمان متعلق الوجود بالحركة".[21]

4-1 - دوام فاعلية الله ودوام الحدوث

إن النظرية التي يعتمدها الرازي في تفسير الفعل الإلهي الدائم في العالم هي نظرية الفيض الفارابية/ السينوية، كما يجد الرازي مرجعيته في كثير من المسائل في الفلسفية الفيضية رغم افتراقه عنها في أمور جوهرية ورغم إعادة صياغة النظرية الفيضية صياغة تأويلية تتفق مع بعض أساسيات مدرسته الأشعرية. في حديثه عن الفيض يعتقد خلافاً للفلاسفة وكما أشرنا في البدء أن الفيض الإلهي ليس أحادياً بل هو فيض عام على كل الموجودات.

إن علاقة الله بالعالم المتكثر تشبه علاقة مركز الدائرة بمحيطها، "إن المركز نقطة واحدة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط، ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة أن تكون النقطة مركبة من أمور غير متناهية."[22] وبهذا المسألة يشكل الرازي خلافاً جوهرياً عن نظرية الفلاسفة الفيضيين التي تقول بأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، بالوقت ذاته الذي تمثل فيه انسجاماً أكبر من مدرسته الأشعرية الذي كان التوحيد عندها يقوم على الاعتراف بتعدد الصفات الإلهية. إن كل الممكنات

---

(20) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 611.

(21) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 609.

(22) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 590.

تستند في وجودها على واجب الوجود، وليس هناك حسب الرازي من مبرر فلسفي للقول إن وحدانية الله تقتضي وحدانية الفيض أو الصدور، وكنتيجة لذلك يرفض الرازي فكرتين أساسيتين عند الفارابي وابن سينا، الأولى القول إن العقول العشرة تترتب سببياً واحداً وراء واحد، فهذه الفكرة عند الرازي ليست صحيحة لأن الأشياء في العالم لاتترتب سببياً على هذه الصورة، "لأنا نجد كثيراً من الأشياء ليس بعضها علة للبعض ولا معلولاً له، فإن الأجزاء المفترضة في الجسم الواحد ليس بعضها علة لبعض، . . وأيضاً فإن أكثر الأعراض ليس شيء منها علة للبعض مثل الطعوم والروائح ، . . لكنا قد بينا أن الشيء مالم تكن فيه كثرة لم تصدر عنه كثرة". (23)

والفكرة الثانية التي يرفضها الرازي عند الفلاسفة الفيضيين هي فكرة اقتصار عدد الأفلاك على عشرة، ويعتبر ذلك متناقض وغير منطقي. إن عدد الأفلاك بالنسبة له يجب أن يكون لا متناهياً، "ومعلوم أنه قد بلغت الكواكب الثابتة في الكثرة إلى حيث لا يمكن عدها، فكذلك العقول والنفوس يجب أن تكون كثرتها على حسب كثرة هذه الكواكب. "(24)

الوجود ينقسم عند الرازي إلى نوعين من الموجودات، واجب الوجود الذي هو الله، وممكن الوجود المقابل له، والممكن ينقسم بدوره إلى نوعين من الموجودات، ممكن الوجود الذي لم يوجد بعد والذي ماهيته مازالت في حالة التساوي بين الوجود والعدم، وواجب الوجود الذي قد انتقل من الإمكان إلى الوجود وأصبح متحققاً فعلاً. (25) هذان الوجودان، الواجب والممكن في حالتيه، متقابلان: واجب الوجود هو الوجود الفاعل والمؤثر، وممكن الوجود في حالتيه الاثنتين الذي هو العالم يقف كمقابل لواجب الوجود يواجهه ويستقبل فعله وتأثيره. فمايصدر عن واجب الوجود من فيض أو تأثير أو فعل، (26) يستقبله العالم بوصفه في حالة حدوث دائم وانتقال من الإمكان إلى الوجود.

إن فعل الله الأزلي في العالم يجعل من هذا العالم موجوداً دائماً ويصبح فيض الله وفقاً لذلك فيضاً على عالم قد ثبت وجوده. والرازي لا يتحدث عن فيض يمثل بدء الخلق

---

(23) الرازي، المباحث، ج. 2، ص. 529.

(24) الرازي، المباحث، ج. 2، ص. 538.

(25) يطلق الرازي مفهوم واجب الوجود على كل ماهو موجود بالفعل، سواء كان الله أم الموجودات الجزئية الأخرى، وبطبيعة الحال فإن الفرق بينهما أن الله لم يكن ممكناً ثم صار واجباً على عكس واجب الوجود المادي، ثم أن واجب الوجود المادي يحتاج إلى علة مفارقة لينتقل من حالة الإمكان إلى حالة الوجود الواجب أي الوجود بالفعل والله لايحتاج إلى علة.

(26) إن الفيض والتأثير والفعل والعلة كلها تبدو ألفاظاً مترادفة عند الرازي.

بل عن علاقة ثنائية متقابلة أبداً بين واجب الوجود الذي من شأنه أن يفيض فيضاً دائماً وبين عالم يستقبل هذا الفيض.

ليس هناك من بدء للحدوث ككلية وجملة عند الرازي وإن كان هناك بدء لكل حادث بمفرده، وبالتالي ففيض الله هو فيض على عالم في طور الحدوث الذي لا يتوقف. وفيما يتعلق بهذا العالم، عالم الخلق فإن الرازي يتجنب في معظم الأحيان استخدام ثنائية أرسطو المعروفة الوجود بالقوة والوجود بالفعل، ويستخدم بدلاً من ذلك الإمكان والوجود، ويبدو لقارئ الرازي أنه يقصد في معظم الأحيان أن الممكن هو الوجود بالقوة.

إن انتقال الممكن إلى الوجود عند الرازي يحتاج إلى علتين اثنتين: علة مؤثرة وموجدة وهي التي تتصل بواجب الوجود، وهذه العلة لا تسبق معلولها في الزمن، بل في الرتبة، ويسميها الرازي بالعلة البعيدة، وعلة أخرى يسميها الرازي علة مُعدة، أي مهيئة وموفرة للشروط المناسبة التي تجعل الممكن قابلاً لأن ينتقل من الإمكان للوجود، وهذه العلة هي العلة القريبة التي تسبق المعلول زمنياً ولا تملك تأثيراً خلاقاً مثل العلة الأولى، بل هي علة تحضيرية إن صح التعبير.

إن الله يفيض فيضاً عاماً على كل الموجودات الممكنة والواجبة بدون تخصيص، ولكن تخصص هذا الفيض والاستفادة منه تتفاوت بحسب استعداد الممكنات ووضعيتها الانطولوجية من جهة تهيؤ الشروط والإعدادات التي وفرتها العلل القريبة لنقل الممكن من حالة إمكانه إلى الوجود بالفعل. فعملية الفيض أو التأثير تتلخص في "أن الممكنات مستفيدة في وجودها إلى سبب واجب الوجود بذاته. وواجب الوجود من جميع جهاته، وكلما كان كذلك استحال أن يخص بعض المستعدات بالفيض دون البعض، بل يجب أن يكون عام الفيض وأن يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف الاستعداد في القوابل."[27] وهذا الاستعداد يأخذ شكلين اثنين، الأول أن تكون ماهية الممكنات مستعدة بذاتها استعداداً كافياً لاستقبال فيضان الوجود عن واجب الوجود، وإذا كان الأمر كذلك يصبح وجود الممكن واجبا بدون علل مُعدة، وهذا الوجود يكون وجوداً دائماً، ويبدو أن الرازي يقصد بهذا النوع من الممكنات الأفلاك السماوية. والشكل الثاني من الممكنات هي تلك التي تحتاج إلى توفر شروط تُعدها لتكون مستعدة لقبول الوجود عن واجب الوجود، وهذا الممكن بوصفه ممكناً متساو في طرفي الوجود والعدم، سيوجد عندما تتوفر له الشروط وترتفع الموانع أمامه. وبذلك يصبح فيضان واجب الوجود هو العلة المرجحة لانتقال الممكن إلى الوجود، بوصف هذا الفيضان هوالعلة المؤثرة.

---

(27) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 218.

ويقدم الرازي مثالاً آخر على العلاقة بين الفيض العام والتخصص أو التعين الذي يحدث في عالم الكون والفساد، ذلك أن مايخصص الفيض العام ليس واجب الوجود بل القوابل، فالفيض هو أشبه بالكلي الذي نسبته إلى جزئياته نسبة واحدة، ولكن هذا الكلي هو بالوقت نفسه سبب حدوث التشخص الجزئي إذا توفر لهذا التشخص العلل القريبة والمعدة له، "إن إرادة الذهاب إلى الحج سبب للخطوة المعينة ولكن بشرط أن تكون الخطوة السابقة أوصلت إلى ذلك الحد. وبالجملة فقد عرفت أن العلل المؤثرة إنما تتخصص تأثيراتها بسبب علل معدة مقربة للعلل المؤثرة إلى معلولاتها بعدما لم تكن قريبة، وإن ذلك بسبب أن قبل كل حادث حادث.. "[28]

إن هذا الانتقال للممكن من كونه ماهية ممكنة يقبل الوجود والعدم على التساوي إلى مرحلة توفر الشروط وارتفاع الموانع وصيرورته موجوداً هي ذاتها عملية الحدوث، فالحدوث ليس سوى هذه الصيرورة من انتقال الممكن من الإمكان إلى الوجود. وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من القول إن الشروط التي تتوفر للممكن وتُعد له وتجعله مستعداً لقبول الفيض، وتجعله في الوقت ذاته قابلاً للحدوث هي شروط تسبق الحدوث سبقاً زمانياً. فهذه الشروط أو العلل المُعدة ليست سوى حوادث قد حصلت قبل الحدوث المعني وأعدت الممكن لأن يصبح حادثاً.[29] وهذا هو المقصود بمبدأ دوام الحدوث، فالحوادث هي دائماً نتاج حوادث تسبقها وتُعد لها الشروط الملائمة لنقل الممكن إلى الوجود. ويؤكد الرازي عدم بداية الحدوث منذ كتابه "الأربعين في أصول الدين" إذ من غير الممكن أن يقال عنده أن لصحة حدوث الحوادث بداية، والقول بأنه لا بداية لصحة حدوث الحوادث لايعني أن العالم أزلي، لأن الأزلي هو الذي لا يسبقه شيء في حين أن الحوادث هي دائماً مسبوقة بالغير. إن العالم ليس أزلياً ولكن الحدوث ذاته لا بداية له.[30]

وفي حقيقة الأمر فإن مفهوم الحدوث هذا عند الرازي يختلف تماماً عنه عند منتسبي المدرسة الأشعرية التي ينتمي هو لها، فالغزالي مثلاً كان قد عرّف الحدوث بأنه ذلك الذي "لزمان وجوده ابتداء، وبحسب الذات: هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة"،[31] وكذلك

---

(28) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 632.

(29) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 218.

(30) الرازي، الأربعين في أصول الدين، تحقيق، أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986) ص ص. 28-9.

(31) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق، سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف المصرية، 1961) ص. 334.

الإيجي الذي يعتبر الحدوث "المسبوق بالعدم، أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له أول هو معدوم قبله "[32].

أما الرازي فإنه يعرّف الحدوث بشكل يقرر فيه دوامه في الزمان، ذلك أن الحدوث المطلق عنده له وجهان: "أحدها زماني ومعناه حصول الشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق" وهو المقصود به حادث معين كهذا الشيء أو ذاك، وثانيها "غير زماني وهو أن لا يكون للشيء وجود مستند إلى ذاته بل إلى غيره، سواء كان ذلك مخصوصاً بزمان أو كان مستمراً في كل زمان، وهذا هو الحدوث الذاتي" .[33]

وهذا التعريف قريب من تعريف ابن سينا للحدوث الذي يقول: "المحدث يقال على وجهين: أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن وكانت قبلية هو فيها معدوم، وقد بطلت تلك القبلية. "[34]

وعلى هذا الأساس فإن الرازي لم يقبل أن يكون المُحدَث قد جاء من عدم محض، بل إنه مجرد إمكان توافرت له الشروط أوالعلل المُعدة من حوادث أخرى وارتفعت الموانع التي تعيق حصوله فوجد، وبالتالي فإن من أهم شروط الحدوث عنده هو أن يكون المحدث مسبوقاً بمدة ومادة، يقول: "إن الحدوث الزماني مشروط بتقدم المادة والزمان عليه، والمادة لأن كل محدث قبل وجوده ممكن الوجود وهذا الإمكان ليس هو الإمكان العائد إلى القادر. فثبت أن الصحة العائدة إلى ذات الممكن مغايرة للصحة العائدة إلى القادر. فإذاً لا بد من محل قديم هوالهيولى. فثبت أن كل محدث فإنه مسبوق بمادة فيها إمكان وجوده، وذلك المحدث قد يكون تارة موجوداً عن تلك المادة كالأعراض وتارة فيها كالصور وتارة معها كالنفوس الناطقة. "[35]

فالحدوث هو حدوث دائم تتسلسل فيه الحوادث مع عدم البداية، ذلك أن الحوادث تستدعي أسباباً، والسبب الحادث سابق على المُحدَث، ولو جاز ذلك حسب قول الرازي، "فليستند كل ممكن إلى ممكن آخر سابق عليه حتى يتسلسل، والتسلسل على هذا الوجه جائز، فإنه لا استحالة في أن يكون قبل كل حادث حادث لا نهاية له. "[36]

---

(32) عضد الدين الإيجي، المواقف، ص. 76 لله الجرجاني، التعريفات، ص ص. 110-3.

(33) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 228.

(34) ابن سينان النجاة، ص. 254.

(35) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 232.

(36) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 298.

1-5- تأويل فلسفي للوحي من أجل خطاب نسقي

إن إسهام الرازي في دفع الخطاب الكلامي نحو النسقية لا يعني بأي حال من الأحوال أنه أزاح الوحي من اعتباراته، فهو صاحب "التفسير الكبير للقرآن" وهو المتكلم الذي يعيد تأويل الوحي بشكل ينسجم مع صياغة خطاب نسقي، الأمر الذي يجعلنا نعتقد أن هذا التوتر بين الخطاب العقلاني وبين الوحي ليس توتراً بين ضدين، ولكنها علاقة عقلانية يتقدم فيها العقل ويخوض مغامرة تجديد تأويل الوحي من أجل أن يصبح مكوناً أساسياً من مكونات خطاب عقلاني نسقي. إن الرازي لم يعتد في الكثير من كتبه أن يذهب إلى البرهنة على مواقفه الفلسفية الجديدة من خلال العودة المتكررة لنصوص الوحي، كما يفعل ابن تيمية مثلاً، ولكن رغم ذلك فإن الوحي حاضر في تأليفه الفلسفي بقوة. القضية المركزية التي ذهب فيها متفقاً مع مدرسته هي شمول القدرة الإلهية والفعل الإلهي، ولا يجب أن نفهم اعترافه بالحدوث الدائم والفاعلية الإلهية الدائمة وكذلك اعترافه بالعلل الزمانية القريبة يلغي هذا الشمول وكليته، الله يبقى عند الرازي علة الإيجاد المؤثرة الوحيدة في الكون وصاحب قوة التأثير التي لا تتناهى، أما العلل في العالم الكوني المخلوق فإنها ليست عللاً موجدة بالإضافة إلى أنها متناهية في قوتها. [37] ولكن مع ذلك فإن تجديده المهم في الخطاب الكلامي يأتي من الاعتراف في الوقت نفسه بقوامية ما للعالم، ذلك أن هذا العالم ليس مجرد موضوع للفعل الإلهي فارغ من أية قوة داخلية كما اعتقد أبناء مدرسته الأشاعرة وكذلك بنسبة كبيرة المعتزلة، بل إن العالم يملك قواه الخاصة، فهو مسؤول عن التعينات والتخصيصات وتحديد الاختلافات داخله، وهذا يتم ضمن صيرورته التي تتحدد فيها الاستعدادات وفقاً لتأثير الحوادث ببعضها وتعاقبها زمانياً. إن العالم هو موطن العلل القريبة التي تمارس تأثيرها بذاتها وبقواها الخاصة، ويمكن لهذه العلل أن تفعل كل شيء إلا الإيجاد، لأن الإيجاد يحتاج إلى علة مفارقة بعيدة هي واجب الوجود دائماً، أما ماعدا ذلك فالعلل المعدة هي ذات تأثيرات حقيقية في جعل العالم في حالة استعداد لاستقبال تأثير واجب الوجود وفي نقل الممكن من إمكانه للوجود. إن فيض الله فيض عام ومسؤولية القوابل تكمن في استقبال هذا الفيض حسب استعداد موجودات العالم التي تتهيأ أو تهيأت بفعل مبدأ السببية لأن تصبح شيئاً حادثاً في فعل الصيرورة الذي تحكمه حركة وزمان لا بداية لهما.

إن العالم مستقل أيضاً بشيء آخر وهو أن الماهيات الممكنة التي تستقبل فيض الله وفعله العام لها لوازمها الخاصة بها والتي تصدر عنها صدوراً حتمياً كصدور المعلول عن

---

(37) الرازي، المباحث، ج. 2، ص. 624-9.

العلة عقب وجود الماهية فوراً أو عقب انتقالها من مرحلة الإمكان إلى مرحلة الوجود، أي إن حصول الماهية يوجب حصول لوازمها معها فوراً وبدون سبق زماني. وهذا أيضاً مناقض تماماً للفكر الكلامي السابق عليه الذي كان يرى في الجواهر والأعراض خلقاً من الله. ونحن نتذكر أن أطروحة معمر التي قالت إن الله لا يخلق إلا الجواهر وإن الأعراض هي من إنتاج الجواهر، قوبل برفض من معظم المتكلمين ولم تُستقبل هذه الأطروحة بترحيب حتى داخل مدرسة الاعتزال.

يرى الرازي أن لوازم الماهية معلولة لها وغير متأخرة عنها في الزمان، فكون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين ليس إلا لأنه مثلث، والماهية لاتكون في أي لحظة من لحظات الزمان إلا ولوازمها معها، فالعلاقة بين الماهية واللوازم هي علاقة علة بمعلول متقارنين في الزمان، فكما أننا لانتخيل مثلثاً إلا وزواياه مساوية لقائمتين كذلك الإحراق مقارن للاحتراق، والألم لسوء المزاج، والعلم علة للعالمية والقدرة للقادرية، فكل هذه الأمثلة عند الرازي تعني أن الماهية مقارنة لآثارها غير متقدمة عليها.

1-6- الطبيعة بوصفها غائية في حركتها

ويضيف الرازي رأياً آخر على درجة عالية من الأهمية فلسفياً ويمثل خروجاً جريئاً عن آراء الأشاعرة المبكرين، ينص على أن الطبيعة ليست عمياء في سلوكها ولا تتصرف بمنطق الاتفاق والمصادفة، بل تتحرك وفق غايات ومقاصد، يقول: "ولكنا ندعي أن للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة، والمراد بالغاية . . المعلولات التي يكون تأدي القوى إليها دائماً أو أكثرياً. " ويضيف على أن صيرورة الشعير شعيراً رغم كل ماتوفره التربة من ماء وخصوبة يكون لأجل القوة الفاعلة التي تتحرك دائماً نحو تلك الصورة التي هي صورة الشعير، وهذا هو المقصود بالغاية التي تتجه إليها الأشياء، فالزيتون لا ينبت قمحاً والقمح لا ينبت بطيخاً، فللأفعال الطبيعية غايات خيرة إذا لم تمنعها عوائق ومعارضات.

إن الطبيعة إذا عدمت الروية كما نفهم الروية عند الإنسان، فهذا لايعني أن نعتبرها بلا غاية أو أنها لاتتجه إلى هدف معين، وفي الوقت نفسه فإن توجه الطبيعة إلى غايات معينة لا يعني أنها واصلة لهذه الغايات حتماً. فالطبيعة تعبّر أحياناً عن قصورها في بلوغ غاياتها وذلك بسبب ظهور الموت والذبول والفساد، ولكن رغم ذلك فإن الموت والفساد ليسا فعلين عبثيين يشوشان على الطبيعة، بل إنهما يؤديان غرضاً أعلى وغاية ترتبط بنظام الكل الواجب، وليس بفرد من الأفراد أو شيء من الأشياء.[38] ومرة أخرى نلحظ تجاوزه

---

(38) الرازي، المباحث، ج. 1، ص ص. 655-7.

وتقدمه الكبير على خطاب مدرسته ومعظم أبطال المعتزلة كذلك، فمبدأ السببية هو الذي يحكم حركة الأشياء في العالم، إن أي شيء في العالم لا ينتج إلا ماهو عليه في ذاته، ولا يمكن أن يخرج من نطفة الإنسان حيواناً ولا من الحنطة شعيراً كما أجاز الأشاعرة والمعتزلة معاً، في معرض رفضهما لمبدأ السببية الطبيعية.

وقد ذهب الرازي انطلاقا من موقفه هذا إلى نقد فلسفة ديمقريطس الذرية التي تنص على أن العالم إنما تكوّن بالاتفاق، لأن مبادئ العالم عنده أجرام صغار لاتتجزأ بصلابتها، وهي غير متناهية ومبثوثة في خلاء غير متناه، وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الأشكال ودائمة الحركة، فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون هذا العالم.[39] لا يتفق الرازي مع تصور اتفاقي كهذا في تكوين العالم، والمفارقة في الأمر أن الرازي حينما يتحدث عن الغائية في الطبيعة وعلى أن كل شيء فيها يسعى نحو صورته التي هي غايته لا يتحدث مثل أرسطو عن غائية شوقية تتحرك فيها الأشياء نحو الله. نعم إن الله هو واهب الصور عند الرازي ولكن حركة العالم هي داخل العالم، ونكاد لا نجد أي ملمح صوفي عند الرازي في "المباحث المشرقية"، لا بحركة العالم نحو غاية معشوقة كأرسطو ولا معرفياً كما تضمنت الفلسفة الفيضية التي تحدثت عن الاتصال بالعقل الفعال.

1-7- لكل حادث علتان

يعتقد الرازي أن الجواهر في العالم خمسة أنواع: الصورة، والهيولى، والمركب من الهيولى والصورة، والنفس المتعلقة بالأجسام، والعقل بوصفه غير متعلق بالأجسام،[40] والمقصود هنا بالعقل هو العقل السماوي. وبذلك نرى أن الرازي يعترف بالعقول السماوية، ولكن دورها الفلسفي بالنسبة له يختلف جذرياً عن دورها عند ابن سينا، فهي ليست مصدر الصور التي تدبر شؤون العالم كما هو حال العقل الفعال عند الفيضيين، بل إن واهب الصور عنده هو الله مباشرة، الذي بوهبه للصور يكون صاحب العلة المؤثر في عالم الحدوث الأرضي، "... فظهر بما ذكرنا أن السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق (الله)، أما عندهم فهو العقل الفعال، أما عندنا فهو واجب الوجود تعالى، ثم كيف ماكان فإن هذا الفيض يكون بمشاركة الأحوال الفلكية".[41] واختلاف الرازي عن الفلاسفة الفيضيين لا يتوقف على دور العقول السماوية فقط بل يتعدى ذلك إلى الأفلاك أيضاً، بمعنى أن الأفلاك عنده تلعب دور الإعداد لحدوث الحوادث ولا تستقل بفعلها

(39) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 659.

(40) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 298.

(41) الرازي، المباحث، ج. 2، ص. 541.

وإيجادها عن الله، فهي تُعد الحوادث لاستقبال الصور التي يهبها الله للأشياء، ولا تقوم بترجيح صفة أو صورة للشيء على صورة أخرى وكذلك لا تُحدث أو توجد شيئاً في المادة، وإنما ماتفعله بحركتها هو أن تُعد الحادث لأن يحدث وفق شروطه الخاصة التي ترتبط بلوازم الماهية من جهة وبالصور التي يهبها الله للعالم من جهة أخرى، "إنا لا نفسر المُعد بأنه هو الذي يحدث منه في المستعد أمر لأجله يترجح قبوله لصفة على قبوله لصفة أخرى، ولا بأنه الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوث شيء منه في المادة، بل نفسره بالشيء الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوثه". (42)

فالتأثير والفعل والإيجاد الذي يعرّف فلسفياً بأنه هبة الله الصور للأشياء هو من الله فقط، وكل ماعدا ذلك من الموجودات مستويات انطولوجية تُعّد لبعضها البعض كيفية الحصول على الصور الإلهية من خلال أفعال سببية ومن خلال استقلال نسبي للعالم يجعله قابلاً لاستقبال التأثير. "وإذا عرفت ذلك فنقول إن لهذه الحوادث سبباً قديماً أزلي الوجود، وهو الواهب للصور والمفيض للوجود، ولكن فيضانها عنه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض، أو صيرورة المادة مستعدة بعد أن لم تكن إنما تكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى تكون كل سابق علة لاستعداد المادة لقبول اللاحق، فإذاً لا يمكن أن يحدث شيء من الأشياء إلا بواسطة حركة تقرب العلة إلى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول ذلك التأثير وأي شيء يفرض لأن يكون أولاً للحوادث فلا بد وأن يكون قبله حركة وتغير ليكون سبباً لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الوقت، فعلى هذا السبيل، يمكن حدوث هذه الحوادث." (43)

إن الوجود إذن مستويان، ولكل منه فعله الخاص به، ولا يستغني طرف عن آخر ولا يتحكم طرف بآخر تحكماً تعسفياً بدون تبرير فلسفي، إن الأسباب كما ذكرنا نوعان عند الرازي، علة مُعدة تختص بالعالم وعلة مؤثرة تختص بواجب الوجود، والمُعدة تتقدم على المعلول زمنياً ولا توجد معلولها، بل هي تقرّب العلة إلى المعلول، أما العلة المؤثرة الصادرة عن واجب الوجود فهي مقارنة للمعلول زمانياً وموجودة معه مثل الأفعال الطبيعية، وهذه العلة كونها صادرة عن الله فهي دائمة ومؤثرة أزلاً. وهذا التأثير الأزلي لا يعني عند الرازي أن الأشياء يمكن أن تحدث دفعة واحدة كما تضمنت الفلسفة الفيضية بفيض العقل الأول الذي يحوي كل شيء، بل لا بد لهذه العلة المؤثرة من أن تحصل بالتدريج وبمشاركة أمور أخرى، فهي ليست مستقلة بالمطلق، لأن حدوث الحوادث في

---

(42) الرازي، المباحث، ج. 2، ص. 540.

(43) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 608.

العالم الطبيعي لابد له أن يتم من خلال تقريب العلل لبعضها وذلك التقريب لأجل أن السابق علة لصيرورة ذلك الحادث مستعد لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الأمور المتعاقبة . . زمانية .(44)

وهنا نصل إلى فكرة أخرى هامة كسرت واحدة من أهم مقدمات الفكر الكلامي السابق عليه الأشعري والمعتزلي والماتريدي، وهي فكرة الجزء الذي لا يتجزأ الذي تمسكت به الفرق الإسلامية الكلامية المبكرة باستثناء النَظّام، وهشام بن الحكم. إن الرازي على عكس هذا الاعتقاد السابق يؤمن بقوة أن تعاقب الحوادث فيما بينها متصل اتصالاً وثيقاً يجعلها سيالة إلى درجة لايمكن فصل آنات الزمن التي يتم فيها الحدوث بعضها عن بعض ولا يمكن فهم الزمن على أنه أجزاء أو لحظات متعاقبة بطريقة ميكانيكية، بل إن فكرة آنات الزمان يعتبرها الرازي مجرد فرض نظري لاوجود له في الواقع، وأن مايوجد هو سيالة زمنية لا يمكن تحديد أي آن منفصل منها: "فإذاً الآنات غير موجودة بالفعل بل يمكن فرضها في ذلك الشيء فرضاً بحيث متى فُرض فيه آن كان مشتركاً بين جزئين فيكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل، والذي هذا حاله هو الزمان، والزمان متعلق الوجود بالحركة فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر منقض متصل غير مركب من أمور غير قابلة للقسمة، وذلك أيضاً مبدأ نفي الجزء الذي لا يتجزأ، فظهر منه أنه يمتنع حدوث حادث إلا وقبله حادث آخر إلى ما لانهاية."(45)

إن كل هذا الوصف للعالم يؤكد تمرد الرازي الحقيقي على مقدمات الفكر الكلامي المبكر وإن كان هو نفسه قد دافع عن هذه المقدمات في كثير من كتبه المبكرة، كما يؤكد في الوقت نفسه متابعته للأساسيات الانطولوجية لعلم الكلام المبكر. إن الرازي هنا يذهب إلى منح العالم كياناً وجودياً كان قد افتقده لحد كبير في علم الكلام المبكر. العالم أزلي الحدوث ويؤثر ببعضه البعض، وأجزاءه لامتناهية، ويتحرك حركة غائية، والزمان والحركة قديمان، والعالم مسؤول عن الاختلافات والتعينات فيه، والفيض أو الفعل الإلهي لايحتكر كل شيء في العالم، بل إن هذا الفيض ليس موجداً من العدم، بل موجداً لممكن قد تهيأ للظهور بفعل العلل المعدة الأرضية التي هيأت له لاستقبال الفيض.

ولعل أهم أساسين انطولوجيين لعلم الكلام الأشعري المبكر تابعهما الرازي، هما أولاً: مسألة شمول القدرة والعلم الإلهيين على التأثير المرتبط بالإيجاد، ونحن نعلم أن هذه المسألة كانت مدار خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، حيث قال المعتزلة بأن الفعل

---

(44) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 609.

(45) الرازي، المباحث، ج. 1، ص. 609.

الإنساني من خلق الإنسان، ورفض الأشاعرة هذه الرأي وردوا كل عملية خلق إلى الله. حينما يؤكد الرازي على أن الإيجاد المرادف عنده للخلق يبقى مرتبطاً بالتأثير والفعل الإلهيين، فإنه لايخرج بذلك عن الأساس الانطولوجي لمدرسته؛ وثانياً: مسألة إمكان وقوع فعل بين فاعلين، التي ترجمها الرازي بمبدأ السببية الذي ينص على أن كل حادث ناتج عن علتين، علة بعيدة مؤثرة صادرة عن واجب الوجود، وعلة قريبة مُعدة، صادرة عن الحادث الذي يسبق ويهيء للحادث اللاحق. ثم أن الرازي قد برّر فلسفياً العلاقة بين الكلي والمفصل، العام والمخصص، الأمر الذي عجز عنه الأشاعرة المبكرون، خصوصاً الباقلاني الذي كان يفهم العموم والخصوص بالمعنى اللغوي وليس بمعنى المجمل والكلي الفلسفي، وبذلك فقد قدم الرازي حلاً لواحدة من المشكلات الانطولوجية العويصة التي تربط بين الله وبين العالم المتغير، بين عموم الفعل الإلهي وبين التخصيص والتعينات في عالم الخلق.

وفي هذا السياق يصبح من الصعب هنا أن نتحدث عن بنية فكرية أو منظومة فكرية ثابتة لا يتم كسرها إلا بقطيعة ابستمولوجية. إن الفكر هو حركة ذات مصائر متعددة تتحدد وفق ممكنات هذا الفكر التي تخرج وتتحقق بطرق متنوعة. إن الرازي وابن تيمية كما سنرى، حققا أهم الأسس الانطولوجية لعلم الكلام المبكر، في نفس السياق الذي كانا فيه يتجاوزان الكثير من مقدمات ومسلمات هذا الفكر.

2- الفعل الإنساني واندراج الموقف الأخلاقي في سياق خطاب نسقي

المشكلة الكبرى التي كانت واحدة من أهم مثارات الجدل في علم الكلام المبكر هي مشكلة أفعال الإنسان التي ناقشناها في الفصل السابق، والتي ذهب المعتزلة إلى اعتبارها نتاجاً إنسانياً أو خلقاً إنسانياً كما ذهب الجبائي، واعتبرها الأشاعرة أنها ليست كذلك. هذه المشكلة التي تضمنت محاولة تفسير الثواب والعقاب الإلهيين وتقرير فيما إذا كان الإنسان حراً في أفعاله أم لا، قسمت الفكر الكلامي كله إلى استراتيجيتين أساسيتين، الأولى، الأشعرية والماتريدية والكثير من الفقهاء وأهل الحديث الذين أخذوا بمبدأ شمول الخلق الإلهي لكل شيء، الأمر الذي يؤدي إلى اعتبار الأفعال الإنسانية مشمولة بهذا الخلق الإلهي، لأن العالم عندهم ليس فيه إلا فاعل واحد أساسي وفاعل إنساني ثانوي؛ أما الاستراتيجية الثانية والتي مثلها المعتزلة فقد كانت تقول إن الخلق الإلهي لا يشمل كل شيء بل إن أفعال الإنسان تستقل عن هذا الشمول، وبالتالي فإن العالم يصبح منقسماً بين فاعلين اثنين، وكل فعل من الأفعال لا ينجزه إلا فاعل واحد، إما الله أو الإنسان.

يذهب الرازي إلى فهم أفعال الإنسان في نفس السياق العام لخطابه القائم على ثنائية

الممكن والواجب، والذي يأخذ بمبدأ السببية بصرامة. وهذه الطريقة التي يفلسف من خلالها الرازي المسألة الأخلاقية هي تطوير خلاق لمبدأ مدرسته الأشعرية الذي ينص على شمول الفعل الإلهي لكل شيء، ولكنه في الوقت نفسه يكسر واحدة من مقدماتهم التي تقوم على الفصل التام في الفهم بين المملكتين الإنسانية والطبيعية، ويضع الرازي المملكتين في إطار نسقي من التصورات المشتركة.

إن أفعال العباد شأنها شأن كل الحركة الكونية أمور ممكنة، وبوصفها ممكنة فهي تحتاج إلى مرجح لكي توجد مثل أي ممكن آخر كما رأينا. وهذا المرجح هو واجب الوجود بوصفه العلة التي لا بد للممكن إلا أن يستند عليها في وجوده، و لاينفي الرازي أن يكون هناك تسلسل في العلية بين واجب الوجود وبين الفعل الإنساني تتخللها مجموعة من الوسائط المتعددة، ولكن العلة الأساسية في ترجيح الفعل الإنساني وإخراجه للوجود هي واجب الوجود. [46] ونحن نتذكر أن الجويني قد قدم رأياً قريباً من الرازي في تفسير الفعل الإنساني بأنه سلسلة سببية تعود في النهاية إلى الله.

يبرر الرازي هذا الموقف بالقول: إن كل ماسوى الواجب ممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر، وأفعال الإنسان ممكنة تحتاج إلى مؤثر، وهذا التأثير الذي يرجح طرفي الممكن يتم بالإرادة والقدرة الإلهيين، ثم أن علم الله علم شامل وبالتالي فإن إخراج الممكنات بعليّة واجب الوجود هو نوع من علم الله بأفعال الإنسان، ذلك أن الله إذا لم يكن موجداً لأفعال الإنسان فإنه سيكون جاهلاً بها، [47] وهذا رد صريح على المعتزلة الذين نفوا خلق الله لأفعال الإنسان.

وبالإضافة إلى صياغة موقف مدرسته صياغة فلسفية في أن أفعال الإنسان مخلوقة لله، فإنه يذهب لتأكيد مسألة أخرى قالت بها مدرسته، وهي أن أفعال الإنسان غير مؤثرة أو موجدة أو غير قادرة على إخراج شيء من العدم إلى الوجود، ويأتي هذا الرأي منسجماً مع كل فكر الرازي الذي ينص على ان التأثير في الإيجاد مقتصر على واجب الوجود، أما العلل في العالم الطبيعي فهي علل معدة وليست مؤثرة.

يعتقد الرازي أن فعل الإنسان طالما هو ممكن فهو بالتالي مقدور لله، وكنتيجة لذلك فإن مقدورات الإنسان هي بدورها مقدورات لله، ويستخدم هنا حجة تقليدية تنص على أن الإنسان لو كان قادراً على إخراج بعض الممكنات من الإمكان للوجود لكان قادراً على

(46) الرازي، المباحث، ج. 2، ص. 544.

(47) الرازي، المطالب العالية، ج. 9، ص. 21-75.

إخراج كل الممكنات، ولكننا نرى أن أفعال الإنسان ناقصة، لأن علم الإنسان بتفاصيل أفعاله غير تام، وفعله تعتريه الغفلة. ثم أن الإنسان لو كان قادراً على الفعل بالمعنى المؤثر لكان لا يفعل إلا مايريد، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يفعل كل مايريد.

وهنا يذهب الرازي في موقف أكثر صراحة من أسلافه من أبناء مدرسته فلا يسمي فعل الإنسان كسباً كما درج في مصطلحات الأشاعرة، ولكنه يسمي الفعل بما يستحق أن يسمى به فيصف أفعال الإنسان بأنها تنطوي على جبر، أو مايسميه الاضطرار في الاختيار، أو الاضطرار في صورة الاختيار.

والرازي لا يبدو أنه يأخذ بهذا الموقف محاباة لمدرسته، بل إن فكره الثيولوجي/ الانطولوجي يصل إلى هذه النتائج، ذلك أن نظرية واجب الوجود بوصفه المؤثر الوحيد في الإيجاد تتضمن فلسفياً القول إن العالم كله تحت تأثير هذا الفاعل، وبالتالي فإن الكون كله يصبح مندرجاً تحت مفهوم الجبر، ويقول الرازي ذلك صراحة بأنه ليس في الوجود إلا الجبر، إذ لا خيار عنده إلا بين موقفين اثنين، إما القول بالجبر أو القول بنفي الصانع.[48]

إن ماكان يهم الرازي هو الصياغة الفلسفية التي تفسر الوجود كله وتأثير العلل فيه وأنواع هذه العلل، ويأتي موقفه الأخلاقي من أفعال الإنسان ضمن هذا التصور ليس إلا. وعلى كل حال فهو من أصحاب فلسفة ترى أن أفعال الإنسان خاضعة لسلسلة من الأسباب والوسائط التي لاتترك هامشاً للفعل الإنساني الحر، وهو موقف أخذ به الكثير من فلاسفة العالم.

3- ابن تيمية ومقاربة نسقية أخرى بدون فيض ولا عقول سماوية

إن التخلي عن فلسفة الجواهر والأعراض وتبني الفلسفة التي تقوم على فكرة الصورة والكلي، ساعدت الرازي على دفع الخطاب الكلامي نحو نسقية خلاقة استفادت من المبدأ الفيضي الفارابي/ السينوي وخرجت عنه في الوقت عينه. ولكن في الوقت الذي بقي فيه الرازي متردداً إزاء بعض المواقف، مثل الأفلاك والعقول السماوية التي أخذها من الفلسفة الفيضية دون أن يتضح تماماً دورها الأنطولوجي عنده، وكذلك العلاقة بين الصفات الإلهية الواحدة والمطلقة وبين عالم التغير والفساد والكون، وأيضاً تردده في تحديد المستوى الأنطولوجي الذي يتم فيه الفعل الإلهي، هل هو الصفات الإلهية أم الفيض الناتج عن

---

(48) الرازي، المطالب العالية، ج. 9، ص. 75-99.

الذات، فإن ابن تيمية ذهب ليحسم كل تلك المسائل بجرأة خلاقة لاتقل طموحاً عن محاولة الرازي التي كانت واحدة من أبرز المحاولات التي انطلقت من رحم الفكر الكلامي لتؤسس لموقف فلسفي نسقي يتخطى كلاً من الكلام والفلسفة معاً.

لم يرَ ابن تيمية أية ضرورة فلسفية لافتراض وجود الأفلاك والعقول السماوية، والأهم من ذلك أنه لم يأخذ نهائياً بفكرة الفيض ولم يعتبر الفعل الإلهي فعلاً يقوم على فيض الوجود على الممكن الذي يتهيأ للظهور. لقد كان فكره اقتصادياً على المستوى الفلسفي إلى أقصى حد، فهو لم يذهب إلى مضاعفة المستويات الكونية ولا إلى مراكمة طبقات من المفاهيم تتنضد فوق بعضها البعض من أجل ممارسة التفسير الفلسفي للعالم. وبمعنى آخر فإن ابن تيمية كان يتوجه فوراً في نسقه العقلي إلى الأقطاب الانطولوجية الأساسية وينشيء منها الروابط والعلاقات المباشرة. وهو بهذه الطريقة لم يتجاوز الفلسفة الفيضية فقط التي اعتمدها الرازي، بل تجاوز ابن رشد نفسه الذي اعتمد عليه في كثير من المقدمات.

الوجود عند ابن تيمية مستويان، الله وصفاته من جهة والموجودات (الأشياء) من جهة أخرى. هذه القسمة للعالم هي ذاتها القسمة الكلامية، إذ ليس ثمة من وسائط بين هذين المستويين، ولكن في حين لم يقدم المتكلمون تفسيراً فلسفياً لعلاقة هذه المستويين وبقيت العلاقة بينهما تحكمية عندهم تقوم على مفهوم القدرة والمشيئة، ذهب ابن تيمية ليقدم لها واحدة من التفسيرات الفلسفية الناضجة وذلك حينما اعتبر الصفات الإلهية ماهي إلا كليات، بل أعلى أنواع الكليات، إنها أجناس وأنواع تندرج ضمنها كل موجودات العالم.

إن علاقة الحوار بين علم الكلام المبكر والفلسفة ونتائجهما التي تمثلت فيما بعد بالغزالي والشهرستاني ثم الرازي وبعده ابن تيمية، تقدم مثالاً واضحاً عن الممارسات النقدية التي تبادلتها تلك الأطراف والتي كانت في كل مرة تنتج فكراً أكثر تماسكاً من الذي سبقه. إن النقد الذي مارسه الرازي ضد الفلاسفة في محاولته الدفاع عن فكرة الصفات الإلهية الثابتة التي كانت تقول بها مدرسته الأشعرية والتي أنكرها الفلاسفة، جاء على قاعدة المقارنة بين مفهوم الصفات الزائدة والثبوتية بالمعنى الأشعري وبين اعتقاد الفلاسفة بمعرفة الله بالعالم معرفة كلية تجعل من الكليات قائمة بذات الله. وقد رأينا في الصفحات السابقة كيف أن الرازي وجّه إلى الفلاسفة سؤاله الذي يشير إلى تناقض الفلاسفة في رفضهم للصفات الإلهية الثبوتية من جهة وقبولهم أن تكون الكليات قائمة في ذات الله من جهة أخرى، بوصف هذه الكليات هي معرفة الله للعالم، إذ أن هذه المعرفة هي لازمة لذاته.

يبدو أن هذا النقد قد أوحى لابن تيمية الذي قرأ الرازي كثيراً، بفكرة اعتبار الصفات الإلهية الثبوتية هي ذاتها الكليات التي تقوم في ذات الله. وفعلاً نجد أن ابن تيمية ربما كان الأول في الفكر الإسلامي الذي جعل من الصفة الإلهية والكلي شيئين متطابقين. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن ابن تيمية لم يقتصر على اعتبار صفات الله كليات، بل ذهب إلى مطابقة الذات الإلهية وصفاتها، وتجنب تماماً الصيغة القديمة التي استخدمها الأشاعرة في تحديد علاقة الصفات الإلهية بالذات والتي تنص على أن هذه الصفات ليست الله وليست غيره. لقد استبدل ابن تيمية الصيغة الأشعرية تلك بالقول إن الصفات والذات شيء واحد، الأمر الذي يفتح احتمالات انطولوجية متعددة.

الذات والصفات شيء واحد، والصفات هي كليات، أعلى أنواع الكليات، فعالم الألوهية إذن هو عالم الكليات، عالم الأجناس والأنواع. ويستخدم ابن تيمية مفهوم الكليات بالمعنى الأرسطي الدقيق الذي لايحتمل أي تأويل آخر. وبالتالي فإن كل مايترتب على هذه الكليات من نتائج فلسفية يأخذ به ابن تيمية، في الوقت الذي نراه يرفض بشدة مفهوم المُثل الأفلاطوني ويعتبره مفهوماً مجرداً لايتصل بالحقيقة.

ضمناً وبدون أن يصرح ابن تيمية بذلك فإنه يقبل اعتبار تلك الكليات جواهر ثوان طالما أنها صفات إلهية، فهي موجودة بشكل واقعي بصورة ما. ولكن المهم عنده بوصفه مفكراً منخرطاً في سؤال الخلق الإسلامي هو أن هذه الكليات لاتنفصل عن جزئياتها رغم أنها قائمة بذات الله هناك في العالم الموضوعي. وقد كان لهذا التلازم بين الكلي وجزئياته دور المفتاح في إجابته عن سؤال الخلق.

يأخذ ابن تيمية بفلسفة الصورة ويضعها في سياق مختلف عن تلك التي وضعها بها الرازي، ويذهب إلى صياغة تصور واضح عن طبيعة العلاقة التقابلية بين الله والعالم، الله بوصفه يمثل عالم الكليات والعالم بوصفه مملكة الأشياء والصور. الشيء أو الجسم كما يُفضل ابن تيمية تسميته هو ذاته صورته وليس شيئاً آخر، بمعنى أن صورة الأجسام الطبيعية هي صورة جوهرية تختلف عن الصور العرضية للأشياء الصناعية. إن غياب الصورة في الأشياء الصناعية لايعني غياب المادة الحاملة للصورة، فالشمع يبقى كمادة رغم فناء صورة التمثال الذي صنع منه، ولكن الأمر في الصورة الجوهرية يختلف لأن غياب الصورة هنا يعني غياب الشيء ذاته، إذ ليس هناك من هيولى تبقى بعد فناء الصورة.

إن الصيرورة عند ابن تيمية هي صيروة تحول الجسم من حالة إلى حالة أو من صورة إلى صورة، فالله يُحدث الأعيان من خلال إحالة الجسم الأول إلى جسم آخر، فيكون الجسم في الحال الأول شرطاً أو علة لحصول الجسم في الحالة التالية، وفي كل مرة فإن

التحول يكون في تبدل الصور الجوهرية، فجرم النطفة مثلاً في تحوله إلى بدن الإنسان، هو تحول لهذه الصور الجوهرية.[49]

علاقة الخلق أو التأثير هذه بين الله وبين موجودات العالم هي علاقة مباشرة لاتتوسطها سوى الأفعال الإلهية ذاتها، أي إن الصفات الإلهية تمر في طورين أساسيين، الأول عندما تكون صفات ذات، أي في مرحلة كونها أجناساً عليا، والمرحلة الثانية هي في تحول هذه الأجناس إلى أنواع، أي إلى كليات أقل عمومية من الأولى، وهذا الانتقال للصفات هو مايجعل من صفة الذات صفة فعل. إن الصفة ذاتها هي صفة ذات أولاً ثم صفة فعل ثانياً. كل الصفات الإلهية من العلم والقدرة والإرادة.. تمر في هذين الطورين، ويسمي ابن تيمية هذا الانتقال للصفات حدوثاً، ويتم هذا الحدوث في ذات الله قبل الانتقال إلى عالم الخلق.

إن صفة الفعل عند ابن تيمية تساعده على حل أكثر من مشكلة فلسفية في الوقت نفسه، فهي أولاً تقوم بربط صفات الذات بوصفها كليات عليا بعالم الخلق ربطاً سببياً يتدرج فيه الخلق من الكليات الكبرى نحو كليات أقل عمومية ثم نحو الأفراد في عالم المادة؛ ثم أن صفات الأفعال تحل بديلاً عند ابن تيمية عن العقول والكواكب السماوية التي اعتمدها الفلاسفة ليقوموا بهذا الربط بين الوحدة الإلهية المطلقة وبين عالم الكثرة، إذ لا يرى ابن تيمية من حاجة لافتراض الكواكب والعقول لأن علاقة الوحدة بالكثرة هي علاقة مباشرة، لذلك نراه يتفق مع الرازي في هذه النقطة وينتقد الفلاسفة في مبدئهم الشهير "لايصدر عن الواحد إلا واحد"، فالكثرة عنده تجد مصدرها في الذات الإلهية ذاتها، لأن الصفات الإلهية متعددة أولاً ولأن انتقال الأجناس إلى أنواع متعددة[50] هو أيضاً انتقال نحو كثرة لا حصر لها، وبالتالي ليس هناك من حاجة لافتراض عقول أو كواكب تفسر هذه الصلة. كما أن الأفعال الإلهية تفسر عند ابن تيمية فكرة التجدد التي طالما شكلت معضلة فلسفية عند المبكرين، ذلك أن عملية الحدوث أو الخلق يقتضي تجدد باعث أو داع في ذات الله يجعله يخلق بعدما لم يكن خالقاً حسب افتراضهم، الأمر الذي فتح باب النقد

---

(49) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، 2ج. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985) ج. 1، ص. 230.

(50) لا يحدد ابن تيمية بدقة ودائماً أن الأجناس تساوي صفات الذات وأن الأنواع تساوي صفات الأفعال، فهو يطلق على صفات الله دائماً بأنها أجناس وأنواع، ويتحدث عن الحدوث في ذات الله على أنه انتقال من صفات الذات إلى صفات الأفعال، إلا أن طبيعة فكر ابن تيمية الذي يقصد التأكيد على التدرج في الكليات من العمومية إلى الأقل ثم إلى الأفراد يجعلنا نعتقد بأن فكره يقبل القول بأن صفات الذات هي الأجناس العليا وصفات الأفعال هي الأنواع.

الحاد من الفلاسفة عليهم. يعتقد ابن تيمية أن كل عملية خلق أو لنقل كل عملية انتقال من الجنس للأفراد يقتضي تجدد باعث في ذات الله، وهذا أمر لم ينكره ابن تيمية، فقد اعترف بتجدد البواعث والأسباب في ذات الله التي تقتضي الخلق الدائم والحدوث الدائم للعالم.[51]

لايستخدم ابن تيمية تسمية الله بأنه (واهب الصور) كما فعل الرازي، فهو يعرف بأن هذه التسمية ليست أرسطية تماماً وليست رشدية كذلك، ولكننا نجد في الوقت نفسه أن وظائف العقل الفعال عند الفلاسفة الفيضيين تنحصر في الله ذاته عنده، وإن كان لا يقول ذلك صراحة كما يفعل الرازي الذي يصرح بأن الله يقوم بوهب الصور كما هو العقل الفعال عند الفارابي وابن سينا، كما رأينا في الحديث عن الرازي.

يؤمن ابن تيمية بأن العلاقات بين كل المستويات الأنطولوجية في العالم هي علاقات سببية تحكمها الضرورة، ولكنها سببية تقوم على تتابع العلة والمعلول تتابعاً زمنياً، بمعنى أن العلة تسبق دائما معلولها بفاصل تقتضيه الحاجة لولادة المعلول. إن الألم يأتي عقب فعل الضرب، والطلاق يأتي عقب فعل التلفظ بالطلاق، وهكذا، فالمعلول ينتج حتماً وبالضرورة عقب العلة مباشرة. الأمر الذي أراد به ابن تيمية نقد الفلاسفة الذين تحدثوا عن سببية يتلازم فيها المعلول مع العلة دون تتابع زمني بينهما. إن الله عند الفلاسفة الفيضيين هو علة العالم ولكن العالم ليس معلولاً يتبع العلة زمنياً بل هو معلول ملازم للعلة تماماً. وهذا ماأثار نقد الغزالي عليهم، إذ أن تصوراً كهذا بالنسبة له لايعني فقط أن العالم مقارن أزلاً لله، بل يعني أيضاً أن الله يخلق بالإيجاب والضرورة وليس بالاختيار، النقد الذي تجاوزه ابن تيمية من خلال افتراض تتابع زمني بين العلة والمعلول يتيح فرصة لقيام الإرادة الإلهية بدورها بوصفها أداة الفعل الذي ينقل الصفات الإلهية من وضعيتها كأجناس إلى وضعيتها كصفات أفعال تتهيأ للتحول إلى أفراد في عالم الشهود. بالإضافة إلى أن القول بالتتابع الزمني بين العلة والمعلول يتيح لابن تيمية القول إن أي شيء من موجودات العالم ليس مقارناً أزلاً لله ولكنه يعقبه بفاصل زمني يتطلبه التتابع ذاته بين العلة والمعلول، كالتتابع الحاصل بين الضرب والألم، في حين اعترف بالمقابل بأزلية العالم كأجناس وأنواع، وبأزلية الحدوث.

هذه المراحل للمستويات الأنطولوجية الثلاثة، صفة الذات بوصفها أعلى أنواع الكليات ثم صفة الفعل بوصفها حادثة في ذات الله وهي كلي أقل عمومية وبين عالم

---

(51) انظر كتابنا ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام، خصوصاً الفصل الثالث، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004).

الأفراد والخلق المادي، كلها تتتابع عليّاً فيما بينها بالتعاقب الضروري. وهذه العلاقة العليّة هي المرادف الآخر لما يسميه ابن تيمية بأزلية الحدوث، أو أزلية الفعل الإلهي، فهو مثل الرازي قبله يقرر أن الحدوث والزمان والحركة لابداية لهم ولا نهاية، طالما أن الله قادر أزلاً على الفعل وأن حدوث موجودات العالم معلول أزلاً لهذه الفاعلية الإلهية. الموقف الذي جعله ينتقد الفرق الكلامية المبكرة ومنهم الأشاعرة الذين هم أقرب فريق سني له لأنهم قالوا بالخلق من عدم، ووصف موقفهم هذا بأنه موقف جهمي، أي موقف يعطل الفاعلية الإلهية عن الفعل أزلاً ويربط بين الخلق وحدوث الفعل الإلهي، الأمر الذي يفتح برأيه باب النقد واسعاً عليهم وعلى محاولة دفاعهم عن موقف معين من التوحيد لاتؤيده النصوص بالنسبة له، ولا يحظى ببرهان عقلي عليه.[52] ويوجه ابن تيمية نفس النقد الذي وجهه ابن سينا على القائلين بالخلق من عدم، إذ كيف نفسر حدوث السبب الذي أنتج الخلق بعد أن كانت الأسباب والدواعي غير موجودة أساساً؟. إن القول بالخلق من عدم عنده هو مرادف للقول إن ترجيح الوجود على العدم في الممكن هو ترجيح بلا مرجح، حيث أن هذا المرجح هو تلك العلة التي يجب أن تفسر حدوث العالم بعد أن لم يكن.

بخلاف الرازي بشكل عام وخصوصاً في كتابه "المباحث المشرقية" يلجأ ابن تيمية دائماً إلى القرآن أو الحديث أو أقوال الصحابة أو التابعين أو حتى الأجيال المتأخرة من أهل الحديث ليبرهن على آرائه الفلسفية. إن أهم مرجع قرآني لأزلية الحدوث عند ابن تيمية هي الأية القرآنية التي يعتبرها صريحة في ذلك والتي تقول: إن الله " فعّال لما يريد" (البروج: 16)، وطالما أن صفات الله كلها قديمة (أزلية) ومنها بطبيعة الحال صفة الإرادة فإن الله كما تقول الآية القرآنية لايتأخر بفعله عن إرادته، وبالتالي فإن الفعل قديم أيضاً.

ولكن ابن تيمية يستطرد بالقول إن أزلية الحدوث لاتعني أن شيئاً مخلوقاً بعينه، حسياً كان أم غير حسي، أزلي ومقارن في وجوده لله كما اعتقد الفيضيون في نظريتهم في العقول السماوية. إن ماهو أزلي هو عملية الحدوث ذاتها، الفعل الإلهي ذاته، الذي يجب أن يفهم على وجه التتابع في أشياء العالم شيئاً بعد شيء وفق المنطق السببي. وبالتالي فإن ابن تيمية لا يتحدث عن موجود أول، كالعقل الأول، وإنما عن أشياء توجد وتعدم من الأزل، عن أشياء تتعاقب سببياً وراء بعضها البعض.

ورغم انتقاد ابن تيمية لابن رشد في إيمانه بالكواكب السماوية الأزلية، إلا أنه يستعير

---

(52) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول، ج. 1، ص. 89، ومجموعة الرسائل، ج، 3، ص. 373.

منه الكثير من الأدلة النصية التي تتحدث عن الحدوث الأزلي الذي لم يكن ابن رشد بعيداً عنه في فلسفته على أية حال. يأخذ ابن تيمية ماورد عند ابن رشد في كتابه "فصل المقال" الذي ينص على تتابع الحدوث أزلاً، فالآية القرآنية التي تقول: "وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء" (هود: 7)، وكذلك الآية القرآنية التي تقول: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين" (فصلت: 11) تشيران إلى أنه قبل خلق العالم كان هناك شيء آخر، الماء، وكان هناك دخان، أي أن الحدوث متتابع وأن كل شيء مسبوق بشيء قبله. وكذلك الآية القرآنية التي تقول: "يوم تبدل الأرض غير الأرض" (ابراهيم: 48) فإنها تشير إلى أنه بعد هذا العالم هناك عالم غيره وهكذا في حدوث أزلي وأبدي.(53)

الزمان والحركة شأنهما شأن الأجناس العليا من الوجود أزليان، ومفردات هذه الأجناس العليا تتتابع حركة بعد حركة وزماناً بعد زمان، فقبل كل زمان هناك زمان وقبل كل حركة هناك حركة. ويستشهد ابن تيمية هنا بآراء أهل الحديث الذين قالوا حسب مايورد هو: أن كمال الفاعل يعني أنه يفعل دائماً فعلاً بعد فعل، وأن الفعل والحياة والحركة متلازمون، فكل حي فاعل إذن ومتحرك، لأن الحي يتكلم ويفعل بمشيئته وقدرته، وأن ذلك يوجب وجود كلام بعد كلام وفعل بعد فعل. ويرجع ابن تيمية هذا القول على أنه قول أهل الحديث بأنه "لانقول أنه كان في وقت من الأوقات ولاقدرة حتى خلق، . . ولكن نقول لم يزل الله عالماً قادراً مالكاً". تلك الآراء بقدم الحركة والزمان ينسبها ابن تيمية إلى أهل الحديث مثل البخاري والدارمي وابن حنبل وابن راهويه وابن الزبير وسعيد بن منصور وحرب الكرماني، على أن هؤلاء صرحوا "بلفظ الحركة. . . وإن الحركة من لوازم الحياة، فكل حي متحرك."(54)

يؤول ابن تيمية هنا قول هؤلاء في تلازم الفعل والحياة والحركة وعلى أن فاعلية الحي تعني أزلية الحركة والزمان.

وبطبيعة الحال فإن مفهوم الحركة مفهوم عام حسب ابن تيمية ولا يقتصر على مايقطعه جسم حسي في المكان، وإنما بالإضافة إلى ذلك هو كل انتقال من مرحلة

---

(53) يذهب ابن تيمية إلى اعتبار التتابع في خلق الأشياء أزلا وأبداً إلى حد القول إن "ماخلقه (الله) قبل ذلك شيئاً بعد شيء فهذا بمنزلة ما سيخلقه بعد قيام القيامة ودخول أهل النار وأهل الجنة منازلهما. وهذا مما لاسبيل إلى العباد معرفته"، انظر مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق محمد رشيد رضا، 5 ج. (بيروت: دار الكتب العملية، 1983) ج. 5، ص. 352+365، وانظر ابن رشد، فصل المقال، ص. 25.

(54) انظر مجموعة الرسائل والمسائل، ج. 5، ص. 361 + موافقة صحيح المنقول، ج. 1، ص. 308-9.

لمرحلة، وبذلك يدخل الكلام والفعل والقدرة التي هي كلها انتقال من الأجناس العليا إلى الأنواع داخل ذات الله ضمن مفهوم الحركة التي تلازم كل حي. فهذا الانتقال للأجناس هو حركة وهو المقصود بأن الحركة قديمة ملازمة لحياة الله ذاتها.

هذه العلاقة الفلسفية التي يقترحها ابن تيمية بين الله والعالم على أنها علاقة كليات بجزئياتها دون وسائط أخرى كالكواكب والعقول السماوية تعطي للعالم وزناً كبيراً. ويتعزز هذا الوزن والحضور للعالم خصوصاً في دفاع ابن تيمية الكبير عن مبدأ السببية الذي يفسر عنده حركة كل شيء، بدءاً من انتقال الأجناس إلى أنواع، أو الصفات الإلهية الذاتية إلى صفات أفعال، وحتى التتابع الأزلي بين الأشياء، كل ذلك يتم وفق مبدأ السببية. ومبدأ السببية عنده لا يتوقف على الحتمية الصارمة للعالم التي تعكس الإرادة الأزلية كما قال الغزالي ولكن السببية القائمة على فكرة الطبائع.

ومن هنا نرى ابن تيمية يوجه نقداً حاداً للمتكلمين أشاعرة ومعتزلة الذين أنكروا مبدأ السببية واستبدلوه بمبدأ العادة أو مجرى العادة الذي ينص على أن الأشياء تتلازم فيما بينها "عند" وقوع أحدها وليس بسبب وقوع أحدها. ويعتبر هذا الموقف مضحكاً لأنه ينفي حكمة الله في العالم. يقول: "لاينبغي للإنسان (عند المتكلمين المبكرين: أشاعرة ومعتزلة) أن يقول إنه شبع بالخبز وروي بالماء، بل يقول شبعت عنده ورويت عنده، فإن الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة وليس بها. وهذا خلاف الكتاب والسنة فإن الله تعالى يقول: (وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات) (الأعراف: 157) وقال تعالى: (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم) (التوبة: 14). . وهذا في القرآن كثير." [55]

ويضيف بأن هناك "قوة في النار توجب التسخين، وقوة في الماء توجب البرودة، وفي العين الرؤية وفي اللسان قوة الذوق"، وإن من أنكر القوى والطبائع كالأشعري وتلاميذ الشافعي وابن حنبل أنكر الأسباب كذلك، وهذا الإنكار لايضاد النصوص فقط حسب ابن تيمية بل يضاد كذلك العقل والمشاهدة من أن الإنسان يشبع بالأكل والنبات ينمو بالماء. [56]

يبدو ابن تيمية صريحاً في تأكيد القوى والطبائع في الأشياء وهذا يمثل بحد ذاته تمرداً

---

(55) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. ص. 100.

(56) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج. 3، ص. 112، وج. 9، ص. 287.

حقيقياً على الفكر اللاهوتي الإسلامي المبكر.[57] ورغم أنه يأخذ من ابن رشد الكثير من الأمثلة التي تؤكد على الحكمة الإلهية وعلى مبدأ السببية الطبيعية في العالم إلا أن ابن تيمية يُعتبر مجتهداً بامتياز نجح في صياغة موقف نسقي لا يرضى بإقرار آرائه بتحكمية كما اعتاد الفكر اللاهوتي الإسلامي المبكر.

العالم يتحرك بدينامية فاعلة لاحدود لها، وحركة العالم حركة انتقال الموجودات من القوة إلى الفعل وبهذه الحركة كل موجود يخسر صورته الجوهرية التي هو عليها ليكسب صورة جوهرية جديدة، وهذا التعاقب للصور الجوهرية مرتبط جذرياً بالصفات الإلهية بوصفها أعلى أنواع الأجناس، وبالتالي لامكان في أنطولوجيا ابن تيمية لعقل فعال وسيط بين الله وبين العالم. بالإضافة إلى أن القوة المحركة للعالم قوة لامتناهية لأنها في أصلها قوة الفاعلية الإلهية ذاتها.

إن هذه الأنطولوجيا التي تربط مباشرة بين الله بوصفه مركز تجمع الكليات وبين العالم تحافظ في الوقت ذاته على فكرة التعالي الإلهي، فلم تضطر إلى التمسك بصيغة جهم بن صفوان التي تقوم على فكرة المحايثة بين الله والعالم، ولم تضطر في المقابل لأن تضاعف المستويات الأنطولوجية الكونية في إقرار عقول وكواكب وسيطة. ولكن مع ذلك فإن ابن تيمية يرفض أيضاً أن تكون صورة الوجود هرمية، فهو لا يقبل أن يكون الله هو تلك العلة الفاعلة الكافية التي تحتل رأس الهرم، والتي ينبثق عنها كل شيء ويعود إليها كل شيء، بل إن الترسيمة الهندسية لفكره يقوم على اعتبار الخط الكوني خطاً أفقياً، تسير فيه الموجودات في تحولات لاتتوقف من حال إلى حال أو شيئاً بعد شيء بوصف هذا التحول ليس سوى التتابع السببي لجزئيات متفردة عن كلي عام هو الصفة الإلهية أو الجنس.

إن الأسباب في عالم الشهود لها الأولوية في تحديد طبيعة الفعل الإلهي، ذلك أن الله لا يعمل في الكون بإرادة مجردة عن الحكمة، أو بإرادة غير معللة، بل وفق ماتقتضيه الكليات ذاتها وطبائع الأشياء ذاتها، "فالخالق الذي اقتضت حكمته إحداث أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن اقتضت أن تنقل موادها من حال إلى حال"[58] بمعنى أن نظرية صفات الله بوصفها كليات مرتبطة حتماً بنظرية الطبائع، ذلك أن الأجناس والأنواع لاتولد وتنتج إلا مايندرج ضمنها كجزئيات خاصة بها، فنطفة الإنسان تعطي إنساناً وليس

---

(57) يؤكد هذا الموقف من الطبائع تلميذ ابن تيمية، ابن القيم في قوله إن الله "قد أودع العالم من القوى والطبائع والغرائز والأسباب والمسببات مابه قام الخلق والأمر". انظر شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987) ص. 346.

(58) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج. 1، ص. 107.

قرداً، والبذرة تعطي ثمراً وشجراً من جنسها وليس رماداً . . ، الأمر الذي يجعل من حركة الوجود حركة منطقية لاتسيطر عليها فكرة المعجزة التي تجوّز حدوث أي شيء من أي شيء بمنطق يضاد الطبائع والكليات . وبهذا السياق يرى ابن تيمية عمل العلل ، ففي بعض نصوصه نجد أنه يدافع عن فكرة السببية المزدوجة التي تحدث بها ابن رشد ، أي أن لكل شيء علتان ، علة إلهية وعلة طبيعية ، العلة التي مصدرها الله والعلة الطبيعية التي مصدرها طبائع الأشياء ذاتها ، ويعتبر ابن تيمية أن عمل العلتين عمل متعاون يتم بالمشاركة التي تضمن الحكمة الإلهية في العالم وسيره بمنطق الضرورة السببية .

إن عمل الإرادة الإلهية عنده يتبع اقتضاءات بقية الصفات أو الأجناس ، فهي تخصص هذه الأجناس وفق مايجب أن تنتجه تلك الأجناس والأنواع من جزئيات خاصة بها . فالإرادة إذن لها دور مساعد أو بمصطلح ابن تيمية (معاون) في تحقيق جزئيات الكليات ونقلها من حال إلى حال ، "وأما إثبات الأسباب التي لاتستقل بالأثر ، بل تفتقر إلى مشارك ومعاون . . وجعلها مخلوقة لله ، فهذا هو الواقع الذي أخبر به القرآن ، ودل عليه العيان والبرهان ، وهو من دلائل التوحيد وآياته ، ليس من الشرك بسبيل " ، ويعتقد ابن تيمية أن هذا التشارك بين علتين ، إلهية وطبيعية هو ما تحدث به ابن رشد أيضاً . [59] وبالفعل فإن ابن رشد تحدث عن علتين فاعلتين في الشيء أو عن سببية مزدوجة[60] ولكن العلة الإلهية عند ابن رشد هي الحركة ، كون الله هو المحرك الذي لا يتحرك في حين أن ابن تيمية يراها في حركة انتقال الأجناس إلى أنواع في ذات الله .

وبهذا السياق يعتبر ابن تيمية أحياناً أن الأشياء تقف بعضها لبعض كالآلات والشروط التي تكون علة لنتائجها الخاصة ، كما يتحدث كذلك عن الفاعلية الإلهية على أنها تمثل العلة البعيدة وأن الأشياء التي تقف لبعضها كالشروط السببية هي العلل القريبة التي تتحقق بها التحولات والانتقالات من حالة إلى أخرى . وفي رأيه أن عدداً كبيراً من الآيات القرآنية يؤكد على أن الله يعمل بالأسباب التي خلقها أزلاً والتي منها تحصل العملية السببية ، يقول : " وأما الأمر الكوني فقول القائل : إنه بلا واسطة خطأ بل الله تعالى خلق الأشياء بعضها ببعض " . [61]

ولكن رغم حديث ابن تيمية عن وجود علتين فاعلتين للشيء الواحد ، علة إلهية وعلة طبيعية ، إلا أن الانطباع العام الذي تتركه كتابات هذا المفكر الإسلامي هو تركيزه أكثر على

---

(59) ابن تيمية ، درء تعارض ، ج . 5 ، ص ص . 60-159 .

(60) R. Arnaldez, "Ibn Rushd", Encyclopeadia of Islam, 2nd Edition, vol. 3, p. 914.

(61) ابن تيمية ، مجموع الرسائل ، ج . 1 ، ص . 100 .

الضرورة والسببية الطبيعية، إذ نراه يميل دائماً إلى التحدث عن حركة الموجودات بوصفها انتقالاً من حال إلى حال أو من شيء إلى شيء وأن مايحدث في الذات الإلهية من انتقال الأجناس من وضعية إلى أخرى هو تجدد تقتضيه هذه الحركة الطبيعية. وبالتالي تصبح ترسيمة العالم الهندسية وفق هذا الفهم ترسيمة أفقية يحكمها مبدأ الصيرورة اللامتناهية الذي تحايثه الفاعلية الإلهية وفق منطق الطبائع والضرورة.

وهنا نجد ابن تيمية يدافع عن مبدأ التسلسل اللانهائي للأشياء، فالعالم هو علل ومعلولات لاتتناهى، وهذا في رأيه لايتنافى مع القول بوجود الخالق، لأن العالم أصلاً هو مجموع ممكنات يحتاج إلى فاعل أو فاعلية تنقله من كونه ممكناً إلى الوجود، ذلك أن هذه الممكنات: "سواء كانت متناهية أم غير متناهية لم يكن فيها شيء وجد بنفسه. . ، ألا ترى أنه لو قال الحوادث لا توجد بنفسها لم يكن فرق بين الحوادث التي لها نهاية والتي لا نهاية لها، . . فإذا قدرها (الذهن) لاتتناهى لم تكن هذه الحال توجب استغناءها عن المحدث والمبدع. . وتسلسل الممكنات لا يخرجها عن طبيعة الإمكان الموجب لفقرها إلى المبدع". [62]

4 - الفاعل الإنساني فاعل على الحقيقة

ضمن هذا الموقف الفلسفي من العالم وضمن نفس المقدمات التي تنظر للعالم نظرة نسقية يفسر ابن تيمية الفعل الإنساني. فالفاعل الإنساني عنده قادر على الفعل بنفس قدرة طبائع الأشياء على الفعل، "ومن قال إن قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق الله تعالى بها المخلوقات ليست أسباباً، أو أن وجودها كعدمها، وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول، فقد جحد مافي خلق الله وشرعه من الأسباب والحكمة". [63]

مثلما أن طبائع الأشياء حقيقية وليست مجازية في التأثير والفعل وفي تحولاتها من حال إلى حال كذلك الفعل الإنساني فإنه يصدر عن فاعل حقيقي بالمعنى التام، بل ويذهب إلى القول إن الإنسان موجد لأفعاله طالما أنه قادر ومريد، "والله سبحانه خلق الأسباب والمسببات، وجعل هذا سبباً لهذا"، فكل مقدور إذن يحصل بسبب وليس كون المقدور مقدوراً يعني حصوله بالإرادة الإلهية فحسب، فإن إرادة الله غير كافية في تفسير حصوله. [64]

---

(62) ابن تيمية، موافقة، ج. 2، ص. 199.

(63) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. 5، ص. 330.

(64) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. 5، ص. 332. .

ويؤكد ابن قيم الجوزية (ت. 751/ 1350) مذهب أستاذه في النظر إلى الأفعال نظرة نسقية تقوم على مبدأ السببية ومبدأ انتظام الوجود في إطار كامل من التعليل بما في ذلك أفعال الله.[65] إن التوحيد الحقيقي عنده لايكون إلا في إثبات الأسباب ومن يعتقد غير ذلك فإنه يعطل الله عن حقيقته كفاعل كامل. ويرد ابن القيم على الذين اعتقدوا من معظم المسلمين أن التوحيد الحقيقي يقتضي القول إن العالم مخلوق بعد أن لم يكن (الخلق من عدم) ويقتضي كذلك إنكار الأسباب، بأن هذا الرأي في الحقيقة لايحقق التوحيد بل يعطله وينفي حكمة الله في العالم.[66] إذ أن التوحيد الحقيقي يكون في إثبات دوام الحدوث أزلاً وأبداً وليس القول بخلق العالم من عدم "وسر المسألة أن دوام فاعليته في المستقبل أمر متفق عليه. والسلف على دوامها في الماضي. وإنما خالف ذلك كثير من أهل الكلام."[67]

هذا الدوام الأزلي للحدوث يحصل وفق تتابع الأسباب والمسببات بدءاً من تجدد الحوادث في ذات الله وحتى انتقال الأشياء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. إنه تسلسل لانهائي في الأسباب والمسببات بوصف هذه الأسباب والمسببات هي آثار للفاعلية الإلهية، "وأما أن يكون الفاعل الواحد القديم الأبدي لم يزل يفعل ولا يزال فهذا غير ممتنع. إذا عُرف هذا فالحكمة التي لأجلها يفعل الفعل تكون حاصلة بعده. فإذا كان بعدها حكمة أخرى فغاية ذلك أن يلزم حوادث لانهاية لها. وهذا جائز بل واجب باتفاق المسلمين."[68]

ويتم أحياناً مقاربة هذا الحدوث الأزلي من زاوية فكرة اللوازم التي وجدناها عند الرازي، ذلك أن لكل شيء لوازم تنتج عنه، إلى حد يشبه قول مُعمّر إن الله يخلق الجواهر فحسب أما الأعراض فهي من انتاج الجواهر ذاتها، يقول ابن القيم: "ان الرب تبارك وتعالى إذا خلق شيئاً فلا بد من وجود لوازمه.. فوجود الملزوم بدون لازمه محال.. وإذا كان هذا التسلسل الجائز من لوازم خلقه وحكمته لم يكن في القول محذور. بل كان المحذور في نفيه." وخصوصاً "أنه لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على امتناع أفعال الرب في الماضي والمستقبل".[69]

---

(65) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987) ص. 361.

(66) سابق، 317.

(67) سابق، ص ص. 361-2.

(68) ابن القيم، شفاء العليل، ص. 354.

(69) ابن القيم، شفاء العليل، ص. 358.

المبدأ السببي إذن يحكم العلاقات الكونية كلها الطبيعية والإنسانية طالما أن هذا المبدأ هو التعبير الأكثر ملائمة عن مفهوم الحكمة الإلهية في العالم. ومرة أخرى نجد ابن تيمية يختط طريقاً مختلفاً عن المفهوم الجبري للفعل الإنساني وعن المفهوم الذي كان يسمى قدرياً الذي جعل الفعل الإنساني مستقلاً عن المشيئة الإلهية. ويطمح هذا الطريق إلى تحقيق هدفين: الحفاظ على شمول القدرة الإلهية من جهة وعلى حرية الفعل الإنساني من جهة أخرى.

بصيغة تشبه صيغة السببية الطبيعية حيث أن الله قد زود الأشياء بقواها وطبائعها الحقيقية التي تجعلها مؤثرة وفاعلة سبباً كذلك فإن الإنسان يوصف هنا بأنه فاعل ومنفعل، لأنه كإنسان مخلوق بجملته لله، فقد خلق الله الإنسان على نشأة وصفة يتمكن بها من إحداث إرادته وأفعاله. وتلك النشأة هي من خلق الله وتقديره وخلقه والإنسان لم يجعل نفسه كذلك، بل إن الخلق الإلهي جعله محدثاً لإرادته وأفعاله، ولذلك أمره ونهاه وأقام عليه الحجة وعرضه للثواب والعقاب.[70]

وعلى أساس هذا التعريف بأن الإنسان فاعل ومنفعل يتم تصنيف الموجودات كلها، فالله فاعل مطلقاً في حين أن الإنسان ذو طبيعة مزدوجة، ذلك أن القدرة الإنسانية مؤثرة تأثيراً حقيقياً في فعلها وهي أيضاً منفعلة عن فعل آخر يكون بمثابه علتها. وبالتالي فإن الإنسان ليس مستقلاً مطلقاً بل هو نتاج علة أخرى غير ذاته، أو نتاج جملة شروط أخرى، وهذا موضع كونه منفعل، ولكن إلى جانب ذلك فإنه فاعل أي أنه مريد وحي ومؤثر فعلاً في فعله.

إن الموقف الجبري لم ير في الإنسان سوى أنه منفعل مطلقاً يجري عليه الحكم كما يجري على الآلة والمحل، وهو وإن سمي فاعلاً هنا فهو فاعل بالمعنى المجازي فقط، ذلك أن أفعاله وفق هذا الموقف من القيام والقعود والشرب والصلاة والإيمان والكفر أفعال اضطرارية مثلها مثل المرض والألم والموت. أما القدرية ومنها المعتزلة أنصار الحرية الإنسانية فقد رأوا في الإنسان فاعلاً محضاً غير منفعل في فعله، ويعلن ابن القيم بأن الطائفتين نظر بعين عوراء إلى الفعل الإنساني.[71] ولكن في حقيقة الأمر فإن المعتزلة لم يصوروا الفعل الإنساني بهذه الطريقة من أنه فاعل مطلق، لأن الاستطاعة التي يصبح بها الإنسان قادراً وفاعلاً بأفعال مستقلة هي أصلاً عرض يخلقه الله في الإنسان، علاوة على أن أفعال الإنسان لا تستقل عن علم الله الأزلي.

---

(70) سابق، ص. 235.

(71) سابق، ص. 229.

ويضيف ابن القيم رأيه في مسألة خلافية أخرى تتعلق بالفعل الإنساني وتتصل فيما إذا كان الإنسان قادراً على القيام بالفعل وتركه أو حتى القيام بضده بتلك القدرة التي يمتلكها، أو بمعنى آخر تأثير الاختيار الإنساني وحقيقة فعله الاختياري، فيعتبر أن إرادة الإنسان أنشئت على وجه يمكّنها من الفعل والترك، ولولا هذه القدرة على الفعل والترك لكان الإنسان مضطرا في أفعاله ولكان هناك جمع بين نقيضين فيصبح مريداً غير مريد وفاعلاً غير فاعل. (72)

ولأن الإنسان مخلوق على هيئة تمكنه من الفعل والقصد والإرادة فهو فاعل حقيقة، ومن أجل ذلك فإن ابن القيم يعترف بقرب هذا الموقف من موقف القدرية ويقول بأنها ليست خطأً بل تتسم بوجه من وجوه الحق فيما يتعلق بطبيعة الفعل وقدرة الإنسان وإرادته، دون أن ينسى أيضاً الاعتراف للموقف الجبري بأنه أصاب في جعل الأشياء كلها مخلوقة لله فحقق شمول القدرة والإرادة الإلهيين، ولكنه يلوم الجبرية بأنها نفت القدرة والاختيار الإنساني بدون برهان على هذا النفي.

الرأي الصحيح إذن لا يكون إلا بأخذ الحقيقة من المدرستين معاً القدرية والجبرية، والقول إن قدرة الله شاملة لكل شيء الأعيان والأفعال ولكن ما يتميز به الكائن الإنساني هو أنه فاعل يمتلك القوة على الفعل، "وكل حي يفعل فعلاً فإن فعله بقوة فيه على الفعل، وهو في حول من ترك إلى فعل ومن فعل إلى ترك ومن فعل إلى فعل." (73)

إن وجهة النظر هذه التي أرادت التوفيق بين رأيي الجبرية والقدرية، بين شمول المشيئة الإلهية وبين جعل الإنسان فاعلاً على الحقيقة قد تم مقاربتها من زوايا عديدة وبطريقة كانت تعطي الشرعية لوجهتي النظر معاً. ولأن هذا التوفيق بين الأمرين ليس سهلاً فإننا نجد أحياناً صياغات إنشائية كثيرة في الحديث عن الفعل الإنساني، ولكن هذه الصياغات الإنشائية لا تخفف من قيمة وجهة النظر تلك التي كانت تطمح استراتيجياً إلى بناء موقف انطولوجي نسقي من مفهوم القوة في العالم يعترف للأشياء بالطبائع والقوى المؤثرة ويعترف للإنسان بالفعل الحقيقي دون أن يلغي شمول الفاعلية الإلهية. ومن هذه الاستراتيجية التي تسمح بوجود قوى فاعلة أخرى غير الله في العالم نرى ابن القيم يشيد بموقف بعض المعتزلة الذين يعتبرون أفعال العباد "مقدورة لله وأن الله سبحانه قادر على

---

(72) سابق، ص. 234.

(73) سابق، ص. 95.

أعيانها وأن العباد أحدثوها بإقدار الله لهم على إحداثها" ويعتبر أن هؤلاء هم أقرب فريق إلى أهل السنة .(74)

إذن الموجودات كلها بما في ذلك الفاعل الإنساني تمتلك قوى ذاتيه أودعها الله فيها وتركها تُظهر هذه القوى حسب الطبيعة أو حسب الإرادة بشكل يكون مؤثراً على الحقيقة، وبذلك نرى أن هذه المدرسة التي أسسها ابن تيمية تحاول أن ترسخ مفهومين أساسيين: مفهوم السببية في العالم ومفهوم القوة والفعل الإنساني والطبيعي، وبغض النظر عن نجاح هذه المدرسة بصياغة هذا الموقف برهانياً، وهو بطبيعته موقف معقد فلسفياً، إلا أن الأكيد أنها كانت تسير على الخط العام للاستراتيجية التي تقوم على مفهوم شمول الفعل الإلهي بالعالم وفي الوقت نفسه الاعتراف للقوى غير الإلهية بالفعل والتأثير والتسبيب. ويعتبر هذا في حد ذاته تطويراً حقيقياً للآراء المبكرة التي أقرت بشمول القدرة الإلهية دون أن تتمكن من تحديد طبيعة القوى غير الإلهية، الأمر الذي جعلها تميل إلى الغض منها بل وإلغائها أحياناً.

إنها إذن محاولة مهمة على المستوى الأنطولوجي في صياغة موقف من توزع القوى في العالم، محاولة استعارت من الفلسفة مبدأ السببية وأقرت للعالم بالقوى المؤثرة وبذلك جعلت من توزع القدرة الإلهية في العالم توزعاً يقوم على الاعتراف لهذه القدرة بأنها المصدر لتوزيع القوة ولكن المحال التي تحل بها هذه القوة تصبح مستقلة في ممارستها. إنه ليس موقفاً حلولياً يجعل من الله قوة محايثة للعالم ولكن يمكن القول بأن ثمة نوعاً من أنواع المحايثة بين صفة القدرة والإرادة الإلهيين وبين موجودات العالم، كما أنه ليس موقفاً لا يعترف إلا بقوة واحدة ويلغي بقية القوى كما فعلت الفرق المبكرة، هذا بالإضافة أنه ليس موقفاً يجعل من القوى في العالم قوى متغايرة كلياً ومستقلة عن بعضها كلياً، بل قوى مبثوثة في العالم وذات مصدر واحد.

وفي نفس السياق الذي يطمح لأن يعترف للإنسان بحريته ومسؤوليته في أفعاله تقسم هذه المدرسة الإرادة في العالم إلى إرادتين: إرادة كونية قدرية تتصل بالله فقط وإرادة شرعية تتعلق بالأفعال الإنسانية. الأولى تختص بعالم الطبيعة وبعالم الاجتماع البشري الذي يتجاوز حدود قدرة الأفراد حيث يتسم هذا المجال بالسببية الصارمة التي تجعل من الصعب على الإنسان التدخل فيه، حيث هو مقرر بالحكمة الإلهية وبإرادة الله، بل إن الإنسان يبدو أقرب لأن يكون محكوماً بحركة هذا العالم أكثر من كونه فاعلاً فيه، إنها

---

(74) سابق، ص. 94.

مملكة الفعل الإلهي بالمعنى الفلسفي الذي شرحناه سابقاً. أما الإرادة الشرعية فهي تختص بعالم البشر حيث أنزل الله عليهم رسالته الأخيرة وأخبر أن إرادته تكمن في أخذ المصالح والمنافع التي أرادها للبشر وترك المحرم والضار الذي نهاهم عنه. في هذه المملكة يملك الإنسان كل الحرية في فعله، فهو هنا يستطيع أن يتفق مع الإرادة الإلهية ويستطيع أن يخالفها، ذلك أن الإنسان الذي لايملك التدخل في الإرادة الكونية حر تماماً في مقابل الإرادة الشرعية.

لقد أراد ابن تيمية أن يوفق بهذه النظرية بين القول باستقلال الإرادة الإنسانية وحريتها في عالم الأفعال وبين جبرية كونية لايمكن للإنسان الخروج عنها. فالإنسان في كل أفعاله ومصائره ومآلاته وفي كل خياراته التي يأخذ بها وفي أفعاله التي يقوم بها أو يتركها يفعل مايندرج في الإرادة الكونية الإلهية، ولكن في الوقت ذاته فإن الإنسان حين يقوم بالفعل فإنه يقوم به وهو مسؤول مسؤوليه تامة عنه ويقرر هذا الفعل بالشكل الذي يعتقد فيه أنه يحقق خيره الخاص. وهذا بطبيعة الحال يخلق تنوعاً هائلاً في الأفعال وفي نتائجها، فالبشر يمارسون إراداتهم بحسب مايرونه هم وهم يمتلكون القوة على ممارسة هذه الأفعال وتحقيقها، ولكن لأن أفعال البشر مختلفة ولأن كل فرد قد يرى مالايراه الآخرون فإن اللوحة العامة لحركة البشر ستبدو ملونه بين كفر وإيمان وخير وشر وطاعة ومعصية و سعادة وألم.

إذا أردنا أن نصوغ الأمر بطريقة أخرى يمكن القول حسب ابن تيمية إن الفعل الإنساني يؤدي إلى مصيرين اثنين، مصير مباشر، ومصير غير مباشر. في المصير المباشر يمارس الإنسان مسؤوليته في كل مايتوخاه من الفعل، من سعي وراء مصلحة أو دفع لمضرة، نعم إن الإنسان مُطالب ومأمور أن يتبع الشريعة الإلهية ولكنه قد يفعل مالايحب الله ولايرضاه وبما يخالف الإرادة الشرعية، وفي كل الحالات سواء عمل بما أمر الله أم لم يعمل فإن عمله يتبع هواه الخاص. أما المصير غير المباشر لهذا الفعل فهو مايترتب عليه من نتائج بعيدة تؤدي مع بقية أفعال البشر إلى مشهد متنوع من الأفعال الخيرة وغير الخيرة، وهذا المآل غير المباشر للفعل هو ماينتمي إلى مايسمى الإرادة الإلهية الكونية التي لايملك أحد من البشر مخالفتها أو التدخل فيها.

إن فعل الخير مثلاً مراد من الله شرعاً وكوناً أما فعل الشر فهو غير مراد من الله شرعاً ولكنه بكل تأكيد مراد من الله كوناً. أي أن كل الأفعال الإنسانية سواء أحبها الله أم لم يحبها على المستوى الشرعي وسواء اتفقت مع إرادته الشرعية أم لم تتفق هي في النتائج غير المباشرة مرادة من الله على مستوى إرادته الكونية. "إن الله إذا أمر العبد بشيء فقد أراده

منه إرادة شرعية دينية وإن لم يرده منه إرادة قدرية كونية فإثبات إرادته في الأمر مطلقاً خطأ ونفيها عن الأمر مطلقاً خطأ وإنما الصواب التفصيل . "[75] أي إن القول إن إرادة الله إرادة واحدة مطلقاً ليس صحيحاً بالنسبة لابن تيمية ، كذلك نفي الإرادة الإلهية نفياً تاماً مطلقاً هو أيضاً غير صحيح . ومن أجل ذلك يدعو ابن تيمية إلى التمييز بين محبة الله ورضاه الذي يتفق مع الإرادة الدينية وبين الإرادة الكونية ، ففي الإولى يمكن للإنسان أن يكون حراً في مخالفة الإرادة الإلهية وبالتالي فهو لا يعمل بما يحب الله ويرضاه ولكن في ا لمقابل لايخرج الإنسان عن الإرادة الكونية مهما كان نوع فعله ، لأن كل أفعاله مرادة كونياً مهما بلغت هذه الأفعال من العصيان والكفر و من درجات الشر .

إن المشهد البشري الغني بالألوان المتفقة والمتناقضة مقدور لله وأنه حتى الكفر مراد كونياً من الله لأن العالم لاتصح حقيقته إلا بهذه التناقضات والمتقابلات التي لاتخرج بطبيعتها عن الصفات الإلهية ذاتها " والرب تعالى اقتضت قدرته وعزته وحكمته إيجاد المتقابلات في الذوات والصفات والأفعال كما تقدم ، وقد تنوع خلقه تنويعاً دالاً على كمال قدرته ربوبيته " .[76] إذ طالما أن العالم هو آثار الصفات الإلهية وطالما أن الصفات الإلهية ذاتها تتضمن هذا التنوع وهذه الثنائيات المتعارضة من الغضب والرضا ، القهر والود ، الرحمة والعقاب ، . . " فإنه سبحانه خالق الأشياء وأضدادها . وهذا مقتضى كماله وظهور أسمائه وصفاته " .[77]

وهذا يحيلنا إلى مشكلة الشر في العالم وكيف نظرت هذه المدرسة إلى هذه المشكلة ، فالشر وإن كان مراداً إلهياً إلا أنه ليس خلقاً إلهياً ، فالله منزه عن أن يكون مصدراً للشر في العالم وهو لا يخلق إلا الخير ، وهذا الموقف قريب في هذا الجانب من المعتزلة الذين اعتقدوا أن الله لايخلق إلا الأصلح . إذ يعتقد ابن تيمية أن الله لايخلق إلا الخير ولكن الشر أمر إضافي نسبي أي أن الشر هو شر فقط بعلاقته مع شيء يراه أنه شر ، ولكن ليس هناك من شر محض في الوجود ، والشر المحض الوحيد هو العدم . وفي واقع الأمر فإن ابن تيمية يعتمد في هذه المسألة على رأي الفلاسفة الذين يميزون بين الخير المحض والشر المحض المرادفين للوجود والعدم ، ويعتقد من جهته أن كل ماكان نفعه ومصلحته عامة كان خيراً مقصوداً ورحمة وإن تضرر به بعض الناس ، فالمطر يعم نفعه حتى وإن

---

(75) ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل ، ج . 4 ، ص . 184 .

(76) ابن القيم ، شفاء العليل ، ص . 410 .

(77) سابق ، ص . 456 .

خرب بعض البيوت أو احتبس بعض المسافرين، ولكن هذا الضرر هو مغمور وقليل قياساً إلى النفع العام للمطر، وهذا عند ابن تيمية مأخذ به كثير من الفرق ومنهم الفلاسفة. (78)

يوضح ابن القيم هذا الموقف القريب من الفلاسفة في قوله إن الشر نوعان: شر محض من كل وجه، وشر نسبي إضافي من وجه دون وجه. فالأول لا يدخل في الوجود، إذ لو دخل في الوجود لم يكن شراً محضاً، والثاني هو الذي يدخل في الوجود. والشر المحض هو العدم والخير المحض هوالوجود، والشر عندما يدخل في الوجود فإنه يكون شراً من جراء إعدامه للخير الموجود في الموجودات. فالعدم في الأمور الوجودية هو كل مايضاد الحياة والبقاء والكمال، كالأمراض وأسبابها، والآلام وأسبابها، والموانع الوجودية التي تمنع حصول الخير. فالشر بالتالي هو عدم ماهو ضروري للشيء في وجوده أو بقائه أو كماله، فإن عدم العلم والعدل هو الجهل والظلم وهما شرور، وعدم الصحة والاعتدال يلزمهما من الألم والضرر ماهو شر وجودي، فالشر لا يترتب إلا على عدم، والموجود من حيث وجوده لايكون شراً ولا سبباً للشر، فالأمور الوجودية ليست شروراً بالذات بل بالعرض. (79)

إن هذا الموقف المطابق لرأي الفلاسفة في مشكلة الخير والشر والذي ينزه الله عن فعل الشر في العالم يصل إلى ربط الخير بطبيعة الموجودات ذاتها، ذلك أن الخير في الأشياء هو أن تجري الموجودات على مجرى طبائعها وأن الشر هو في تغيير تلك الطبائع والتصرف بها. فالماء الجاري في نهر إلى أرض يسقيها وينفعها يكون كماله في جريانه حتى يصل إليها، فإذا عُدل به عن مجراه إلى أرض يضرها ويخرب دورها كان الشر في العدول به عما أُعد له وعدم الوصول إليه. وأحيانا كثيرة يكون الشر هو نسبي إضافي وليس ذاتياً في الشيء، مثل النار فإن كمالها في إحراقها، فإذا أحرقت ماينبغي إحراقه فهو خير، وإن صادفت مالاينبغي إحراقه فأفسدته فهو شر إضافي بالنسبة إلى المحل المعين. وكذلك القتل مثلاً هو استعمال الآلة القطاعة في تفريق اتصال البدن، فقوة الإنسان على استعمال الآلة خير، وكون الآلة قابلة للتأثير خير، وكون المحل قابلاً لذلك خير فهي كلها طبائع تلك الأشياء، وإنما الشر نسبي إضافي وهو وضع هذا التأثير في غير موضعه والعدول به عن المحل اللائق.

إذن شمول القدرة الإلهية يضم الخير والشر ولكن تنزيه الله يقتضي القول إن الله

---

(78) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. 5، ص. 295.

(79) ابن القيم، شفاء العليل، ص. 305.

لايخلق إلا الخير وبالتالي فإن الشر يصبح تابعاً لما يترتب على الخير ذاته، ولكن الخير دائما هو الأكثر عمومية والشر دائماً مغمور بالقياس إليه وبذلك فإن تلك المشكلة العويصة الأخرى التي تفرق حولها المتكلمون المبكرون يجد ابن تيمية صياغة لها تضمن شمول الخلق الإلهي وتنزه الله في الوقت نفسه. وفي الحقيقة فإن صياغاته تلك اعتمدت كثيراً على رأي الفلاسفة في هذه المسألة.[80]

وهنا لا بد من ملاحظة أن مشروع ابن تيمية يمثل محاولة أخرى إلى جانب سلفه الرازي في صياغة فلسفة نسقية تقوم على تحقيق مبدأ شمول الفاعلية الإلهية لكل شيء بما في ذلك الشر وإن لم يخلقه مباشرة من جهة، وفاعلية الإنسان والطبيعة من جهة أخرى. لقد تم ترجمة ذلك على مستوى الطبيعة بالقول بالعلتين أو الفاعلين للفعل الواحد، وإن كان ابن تيمية يعطي للعالم وزناً يبدو كبيراً. ولكن هذا الاعتراف من الرازي وابن تيمية بفاعلين اثنين للفعل الواحد لايعني أبداً إنكار ماكانت تحاول المعتزلة قوله من أن الفعل لا يقوم به إلا فاعل واحد. إن الاعتراف بفاعلين اثنين اعتراف يحافظ عند هذين المفكرين على الاستراتيجية التي انطلق منها الأشاعرة والماتريدية وكثير من الفقهاء والمحدثين، ولكنه في المقابل اعتراف بالفاعلية الطبيعية وأن موجوداتها فاعلة بقوة في بعضها البعض وفق منطق السببية الضروري، وبالتالي فإننا نلاحظ إعادة اعتبار للمبدأ الذي ينص على أن الفاعل المخلوق هو فاعل حقيقي أيضاً، وعند ابن تيمية هو فاعل مؤثر، وهذا يقربهم من المعتزلة في مفهومهم عن الفاعل الإنساني. وكذلك قولهم إن القوة والتأثير يحصلان بمنطق السببية الضروري يقربهم كثيراً من الفلاسفة إلى جانب صلتهم بهم في مسألة الكليات.

وهكذا فالعلاقة التقابلية بين الله والعالم بوصفها تقابلاً بين صفات الله وصفات الموجودات الحسية قد وضعها ابن تيمية بصياغة واضحة جعل فيها تلك العلاقة تقوم بين كليات هي صفات الله وبين صور الموجودات الجوهرية، جزئيات مرتبطة بالكليات ارتباطاً سببياً لاتنفصل عنها بأي نوع من أنواع القطائع الفلسفية، وبهذه الطريقة فإنه فتح أفقاً أنطولوجياً جديداً قرّب فيه الكليات من جزئياتها المتمثلة بصورها، وجعل من العالم كله عقلاً كبيراً منتظماً.

وبالتالي فقد كان الحفاظ على استراتيجية الخطاب الأشعري الذي يتسم بالميل نحو مبدأ شمول قوة وحيدة للعالم، ليس من أجل إضعاف فكرة السببية الطبيعية كما فعل

---

(80) انظر كشاف مصطلحات العلوم، ج. 1، ص ص. 770–2 لله ابن سينا، النجاة، ص ص. 320–6، حيث نجد مطابقة شبه تامة بين رأي المدرسة التيمية ورأي ابن سينا.

الأشاعرة والماتريدية المبكرون ولا من أجل إلغاء الفاعل الإنساني المستقل والمريد ولكنه كان تطويراً مهماً لهذه الاستراتيجية التي أرادت أن تعترف بفاعلين على الحقيقة وليس بفاعلين واحد على الحقيقة وآخر على المجاز، وبالتالي فقد تقدمت نسقياً في وضع الوجود في إطار من المفاهيم والتصورات جعلت من مبدأ القوة فيه حاضراً في كل العالم ولكن مع إعادة ترتيب العلاقة بين مصدر القوة وبين توزعاتها بشكل يضمن فاعلية الكل وفق هذا المبدأ للقوة، الأمر الذي يجعل من فكر ابن تيمية فكراً لايهجر المعتزلة بل يأخذ منهم أهم ماعندهم، خصوصاً نظرية أولئك الذين كانوا يتهمون بالطبائعيين، فأشياء العالم تحمل قواها وطبائعها الخاصة التي أودعها الله فيها أشياء فاعلة ومؤثرة إلى درجة تؤسس إلى سببية ضرورية وحتمية أكيدة تجعل الفاعلية الإلهية فاعلية حكيمة ومتسقة ضمن سلاسل علية وجودية كبرى.

الحداثة والخطاب الكلامي

لقد كان من شأن هذه الإستراتيجية الفكرية التي استقرت عند نسقي الرازي وابن تيمية أن تسعى لتحقق مبدئين أساسيين: شمول القدرة والإرادة الإلهيتين من جهة والاعتراف لموجودات العالم بقدرة على الفعل، الأمر الذي كان يدفع باتجاه إعادة صياغة المفاهيم الأساسية المتعلقة بالمستويات الأنطولوجية المركزية التي بدأ تأسيسها منذ القدرية المبكرة وضرار والنجار وابن كلاب وحتى الجبائيين. بالنسبة للصفات الإلهية فهي لم تعد عند الرازي وابن تيمية معان لغوية زائدة على الذات الإلهية، و لم تعد الأحكام التي تلحق بالله مشتقة من تلك المصادر بالمعنى النحوي، كما أن الأشياء الطبيعية لم تعد مجرد تأليف من جواهر وأعراض تفتقد بذاتها أية قوة داخلية وأية مغايرة ذاتية تجعلها تصنع مصيرها الخاص بالحركة والتحول. لقد أصبح العالم كله عند هذين المفكرين صوراً وكليات بدءاً من الله وحتى الموجودات الطبيعية والمعرفة الإنسانية. وأصبحت الصفات الإلهية ثبوتية وتتمتع بوضعية أنطولوجية خاصة أسماها الرازي لوازم إلهية وأسماها ابن تيمية أجناساً وأنواعاً، وأصبح العالم صوراً جوهرية تتبدل وتتعاقب وفق المنطق السببي الذي يقوم على الطبائع وقوى الأشياء الذاتية.

الله عند الرازي هو (واهب الصور) تلك التسمية التي تمسك بها الأفلوطينيون والتي قال بها سمبليسيوس، ذلك أن الخلق هنا هو الإيجاد الذي يحصل من جراء فيض الله واجب الوجود على الممكنات التي هي كلها مجرد إمكانات تحتمل الوجود والعدم بنفس الدرجة، ولكنها قابلة لأن توجد حينما يفيض واهب الصور عليها صورها فينقلها من حالة عدمها إلى الوجود، وعندما توجد تصبح واجبة الوجود عند الرازي ولكنها تبقى رغم وجوب وجودها تحمل ممكنها الخاص بها الذي يتهيأ للظهور عند فيض الصور عليها من واجب الوجود الدائم الذي ليس فيه أي وجه للإمكان. وهذا لايعني عند الرازي أن موجودات العالم لاتملك القوة على الفعل ببعضها، بل إن الفعل الطبيعي للموجودات بعضها ببعض هو أساسي في تصور كهذا ولكن هذا الفعل الذي يحصل وفق منطق

الضرورة السببي، هو فعل إعدادي حيث تهيء الموجودات لبعضها البعض كل الأسباب الضرورية لإخراج الممكن إلى الوجود، ولكن الصورة التي تجعل هذا الممكن حاضراً وظاهراً مصدرها واجب الوجود.

أما عند ابن تيمية فالله يمثل مستوى الكليات العليا الفاعلة في الوجود التي تتجدد أحكامها بتجدد أحوال الموجودات، بدءاً من انتقال الأجناس إلى أنواع ومن ثم نحو الأفراد المشخصة وحتى تحولات الأشياء بعضها لبعض، بشكل دينامي وأزلي ولا نهائي. إن عالم الأشخاص هو العالم الذي نحيا فيه بوصفه عالم الجواهر الفردية التي تقيم هنا والآن قد صوره ابن تيمية على أنه ناتج عن الحركة الفلسفية الثلاثية التي تنتقل فيها الموجودات من الجنس إلى النوع إلى الأفراد. ويميز ابن تيمية بين الحدوث والخلق ذلك أن الانتقال من الجنس إلى النوع يسميه ابن تيمية حدوث لأنه يحصل في الذات الإلهية، أما الخلق فهو مايحصل خارج هذه الذات، لأن عالم الخلق هو عالم الكون والفساد وعالم التحول والانتقال من صورة جوهرية إلى أخرى، من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، أما الحدوث فهو خاص بالمستوى المفهومي المتصل بانتقال الكليات من مستوى إلى آخر وهو انتقال أو حدوث لايخضع للكون والفساد لذلك أجاز ابن تيمية أن يتم في ذات الله. وبنظرية الحدوث في الذات الإلهية تلك حقق ابن تيمية أكثر من غرض واحد، فهو أكد أن الفاعل من قام به فعله، وطالما أن الأفعال الإلهية تحدث في الذات فهي بالتأكيد أفعال الله، وفي هذا حسم للمشكلة التي أثارتها مسألة خلق القرآن وكلام الله، الذي قال فيه المعتزلة إن الفعل قد يقوم بغير الفاعل، كذلك فإن هذا الحدوث في ذات الله يجعل الأشياء كلها معللة قبل تحولها إلى جواهر فردية في عالم الشهود، ثم ثالثاً، هذا الحدوث يجعل مايجري في العالم موازياً لما يجري عند الله، فصفات الله تتجدد أحكامها بتجدد التبدلات في العالم.

العالم صيرورة صاخبة من انتقال الصور الجوهرية من حال إلى حال، فللنطفة صورتها الجوهرية الخاصة بها التي تختلف عن الصورة الجوهرية للمرحلة اللاحقة من التلقيح ثم هذه تختلف عن صورة الإنسان الذي تكونه تلك النطفة، وهكذا في كل الأشياء. وهذا الانتقال من صورة جوهرية إلى أخرى يتم سببياً، فكل مرحلة هي سبب للتي تعقبها.

هذه النماذج الأنطولوجية النسقية للرازي وابن تيمية وتلامذتهما كانت تمثل وعياً للخطاب اللاهوتي الإسلامي بذاته من حيث كان في مرحلته المبكرة خطاباً مفعماً بالانقطاعات والتناقضات الداخلية، وعياً ساعدت الفلسفة عليه كثيراً من جهة وساعد

تأويل متقدم للوحي من جهة أخرى على إنجازه. جاء هذا التأويل ليلاءم الطموح الثيولوجي في صياغة رؤية للعالم مُعلّلة وقادرة على مغالبة الإنشاءات التحكمية التي ملأت الخطاب المبكر والتي عُزيت إلى الوحي بطريقة لم تكن مقنعة للمتأخرين. إن الفراغات والانقطاعات في الخطاب المبكر كانت بشكل أو بآخر فراغات وانقطاعات في العقل الذي كان يُغلّب فهماً خاصاً للوحي على قابلية العقل المفتوحة. ولكن يجب المسارعة في القول إن الفلسفة التي صاغ أنظمتها الكبرى في الإسلام الفارابي وابن سينا وأبو البركات البغدادي وابن رشد لعبت دوراً في غاية الأهمية في إنضاج العقل وتهيئته ليعقد محاورة أخرى مع النص وليخرج منه بصياغات أنطولوجية متقدمة.

عند الرازي وابن تيمية أصبح الله أقرب للعالم أنطولوجياً، ولكن تمسك الرازي بفكرة العقول والكواكب السماوية رغم اختلاف وظيفتها وعددها عنده عن ابن سينا أبقى على درجة من الانفصال بين الله والعالم، أما ابن تيمية وهو وإن أقر بأن الله في جهة كما فعل ابن رشد إلا أنه مع ذلك فقد مهّد لأشد العلاقات قرباً بين الله والعالم. عالم الألوهية هو عالم الكليات التي لاتنفصل عن جزئياتها إلا بما يقتضيه الانفصال الفلسفي الأرسطي المعروف والذي هو بوجه من وجوهه ليس انفصالاً بل تمايزاً ابستمولوجياً أخذ مضموناً أنطولوجياً. بالإضافة إلى أن الله عند ابن تيمية ليس علة كافية مستقلة بالمعنى الذي عرفته الفلسفة والتي تجعله يتبوأ ذروة المشهد الهرمي للعالم، بل هو يتصل أفقياً بالعالم وجزئياته لأن حركة العالم أصلاً هي حركة صيرورة أفقية وليست حركة عمودية صاعدة ونازلة.

إنها رحلة تأويل ثيولوجي من أجل تحقيق نسقية أعلى، تأويل للفلسفة ذاتها وهذا أمر معهود وتأويل للوحي وهذا أمر اجتهادي طموح أوصل ابن تيمية على سبيل المثال إلى اعتبار الله محلاً للحوادث وإلى جعل العالم مقارناً لله بوصفه أجناساً وأنواعاً.

إن الحداثة ليست فقط منظومة قيم فكرية وعقلية وفلسفية تقف مستقلة بالقياس إلى منظومات أخرى، بل هي تلك الحركة التي تتجه نحو مزيد من النقد الذاتي ونحو مزيد من التأويل لذاتها من أجل تخطي المقدسات الفلسفية لتصوغ عالماً عقلياً ومنطقياً لكنه غير متشنج ضد النقد. نعم إننا نجد في جوانب أخرى من فكر هذين المفكرين وخصوصاً ابن تيمية الكثير من المواقف الثيولوجية التي تستدعي الأسئلة والتعليقات وربما يتهم البعض تلك المواقف بالمحافظة والصلابة، ولكن هذا النضج على المستوى الأنطولوجي كان يتجاوز كل ذلك، الأمر الذي يفرض علينا إعادة دراسته مرة أخرى وبرؤية مختلفة، فقد كان مثلاً يعلن رفضه التام لكل أشكال التأويل للنص ولكنه في الواقع كان يمارس التأويل بجرأة بالغة.

لقد وقع المتكلمون المبكرون في تناقض كبير بين إستراتيجيتهم الفكرية وبين ترجمة هذه الإستراتيجية إلى خطاب نظري، فجاءت هذه الترجمة صياغة غير ناضجة في كثير من جوانبها، صياغة اعتمدت الإنشاء والخطابة لملء المفاصل المتداخلة في الخطاب وبالتالي إلى إقرار الإجابات بطريقة تحكمية تخلو من التعليل العقلي. ورغم أن الرازي وابن تيمية اعتمدا تلك الإستراتيجية إلا أنهما أخذا على عاتقهما إزاحة التبرير الإنشائي الخطابي واعتماد لغة العقل الفلسفية التي آمنا بأنها تتفق مع الوحي ولا تتناقض معه، الأمر الذي ارتقى بالخطاب الثيولوجي الإسلامي نحو نسقية عقلانية عالية أعادت بناء الجسور الفلسفية بين الله والعالم، فكان لديهم خطاباً أو خطابات مفتوحة على احتمالات نقدية كثيرة وقابلة لاستئناف حداثي للثيولوجيا العربية الإسلامية.

وإذا كانت الحداثة لاتتم إلا بالنقد وبمزيد من النقد حتى لو طال هذا النقد "الثوابت الثيولوجية والفلسفية" فإن نموذج الرازي وخصوصاً نموذج ابن تيمية بارزان في هذا السياق الذي كان تُمارس فيه التأويلات العقلية بالمعنى الذي يعيد صياغة البناء النظري القديم كله بالشكل الذي يحقق حداثة نقدية تصل إلى حد وضع مفهوم النسق العقلي المُعلل في مرتبة الأولوية والأسبقية على أي شيء آخر، الأمر الذي يفتح احتمالات الاستئناف النقدي الحديث واسعاً.

المصادر والمراجع

مراجع باللغة العربية:

ابن تيمية، أحمد تقي الدين. جامع الرسائل. تحقيق، م. ر. سالم. القاهرة: مطبعة المدني، 1969.

—. كتاب الرد على المنطقيين. تحقيق، ع. شرف الدين الكتبي. بومبي: المطبعة القيمة، 1949.

—. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. 36ج. الرياض: مطبعة الحكومة، 1968.

—. مجموعة الرسائل الكبرى. 2ج. القاهرة: المطبعة العامرة، 1904.

—. مجموعة الرسائل والمسائل. 5ج. تحقيق، محمد رشيد رضا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

—. منهاج السنة النبوية. 4ج. بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.

—. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. 2ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

—. نقض المنطق. تحقيق، م. ع. حمزة و س. ع. الصنيع. بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.

ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. 5ج. بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ.

ابن حنبل، أحمد. الرد على الجهمية والزنادقة. تحقيق، ع. ر. أبو عميرة. الرياض: دار اللواء، 1977.

ابن خلدون، عبد الرحمن. لباب المحصل في أصول الدين. تحقيق، ر. العجم. بيروت: دار المشرق، 1995.

ابن الراوندي. فضائح المعتزلة. بيروت + باريس: منشورات عويدات، 1975.
ابن رشد، أبو الوليد. الكشف عن مناهج الأدلة. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982.
—. تفسير مابعد الطبيعة. تحقيق، م. بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1948.
—. تهافت التهافت. 2 ج. ترجمة، سيمون فان دن بيرغ. لندن: لوزاك، 1954.
—. فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق، جورج حوراني. ليدن: بريل، 1959.
—. تهافت التهافت. 2 ج. تحقيق، س. دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1968.
ابن سينا، أبو علي الحسين. الإشارات والتنبيهات. 3 ج. تحقيق، س. دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1960.
—. كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. تحقيق، م. فخري. بيروت: دار الآفاق، 1985.
ابن فورك، أبو بكر. مجرد مقالات الشيخ أبو الحسن الأشعري. تحقيق، د. غيماريه. بيروت: دار المشرق، 1987.
ابن متويه، الحسن. التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض. تحقيق، س. لطف + ف. عون. القاهرة: دار الثقافة، 1975.
ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. طبقات المعتزلة. تحقيق، د. فلزر. بيروت: مكتبة الحياة، بدون تاريخ.
—. كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل. تحقيق، م. مشكور. بيروت: دار الفكر، 1979.
ابن ميمون، موسى. دلالة الحائرين. تحقيق، حسين آتاي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.
الأشعري. ، أبو الحسن. كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. تحقيق، ع. عز الدين السيروان. بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1987.
—. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق، هلموت ريتر. استانبول: فاسبادن، 33-1929.
—. الإبانة عن أصول الديانة. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.

الآمدي، سيف الدين. غاية المرام في علم الكلام. تحقيق، م. عبد اللطيف. القاهرة: المجلس الأعلى، 1971.

الأيجي، عضد الدين. المواقف في علم الكلام. 3 ج. بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ.

الباقلاني، أبو بكر. كتاب التمهيد. تحقيق، عماد الدين حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987. .

البخاري، أبو عبد الله محمد. صحيح البخاري. القاهر: دار إحياء التراث العربي، 2001.

البغدادي، عبد القاهر. كتاب أصول الدين. ط. 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.

—. الفرق بين الفرق. تحقيق، م. عبد الحميد. القاهرة: مطبعة محمد صبيح، بدون تاريخ.

البغدادي، هبة الله أبو البركات. كتاب المعتبر في الحكمة الإلهية. 3 ج. حيدرآباد: 1357/1939.

البيهقي، أبو بكر. الأسماء والصفات. بيروت: دار إحياء التراث، بدون تاريخ.

التفتازاني، سعد الدين. شرح المقاصد. 5 ج. تحقيق، ع. ر. أبو عميرة. بيروت: عالم الكتب، 1989.

التهانوي، محمد علي. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. 2 ج. تحقيق، ع. دحروج. بيروت: مكتبة لبنان، 1996.

الجرجاني، علي بن محمد. كتاب التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

الجوزية، ابن القيم. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية. تحقيق، م. يوسف. القاهرة: مطبعة الإمام، بدون تاريخ.

—. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

—. مختصر الصواعق المرسلة. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

الجويني، أبو المعالي. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين. تحقيق، م. موسى + ع. حميد. القاهرة: مطبعة الخانجي، 1950.

—. الشامل في أصول الدين. بيروت: دار الكتب العملية، 1999.

خليفة، حاجي. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مع الذيل وهدية العارفين. 6 ج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

الخياط، أبو الحسين. كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.

الدارمي، أبو سعيد. الرد على بشر المريسي العنيد. تحقيق، م. فقي. القاهرة: مطبعة أنصار السنة المحمدية، 1076/1358.

—. كتاب الرد على الجهمية. تحقيق، ج. فايتستام. لندن و ليدن: غليروب و بريل، 1960.

الرازي، فخر الدين. أساس التقديس في علم الكلام، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1995.

—. المباحث المشرقية. 2 ج. تحقيق، م. م. البغدادي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.

—. المطالب العالية في العلم الإلهي. ج 2+3. تحقيق، أ. ح. السقا. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.

—. شرح أسماء الله الحسنى. تحقيق، ط. ع. سعد. مكتبة الكليات الأزهرية، 1976.

—. شرح عيون الحكمة. 3 ج. تحقيق، أ. ح. السقا. القاهرة: مكتبة أنكلو مصرية، 1986.

—. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. تحقيق، أ. ح. السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ.

—. الأربعين في أصول الدين. تحقيق، أ. حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.

سيبويه، أبو بشر عمر بن عثمان. الكتاب. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1889.

الشهرستاني، عبد الكريم. نهاية الإقدام في علم الكلام. تحقيق، أ. غيوم. لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، 1934.

—. الملل والنحل، 2 ج. تحقيق، م. كيلاني. بيروت: دار المعرفة، 1989.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. فتح الباري في شرح صحيح البخاري. 13 ج. مراجعة، ع. ابن باز. بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.

الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين، 5ج. بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ.
—. الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق، أ. حموي. دمشق: دار أفنان، 1998.
—. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. تحقيق، فضلو شحادة. بيروت: دار المشرق، 1986.
—. تهافت الفلاسفة. تحقيق، م. بويج. مقدمة، ماجد فخري. بيروت: دار المشرق، 1983.
—. محك النظر في المنطق. بيروت: دار النهضة الحديثة، 1966.
—. معيار العلم. تحقيق، سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1961.
—. كتاب الأربعين في أصول الدين. بيروت: دار الجيل، 1988.
الفارابي، أبونصر. كتاب الحروف. تحقيق، م. مهدي. بيروت: دار المشرق، 1990.
—. كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادئ الموجودات). ط. 2. تحقيق وتعليق، ف. م. النجار. بيروت: دار المشرق، 1993.
—. كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. ط. 5. بيروت: دار المشرق، 1986.
الكندي، يعقوب بن اسحق. رسائل. 2ج. تحقيق، م. عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: 1950.
اللامشي، أبو الثناء. كتاب التمهيد لقواعد التوحيد. تحقيق، ع. م. تركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.
اللقاني، عبد السلام. شرح جوهر التوحيد. القاهرة: المكتبة التجارية، 1955.
الماتريدي، أبو منصور. كتاب التوحيد. تحقيق، ف. ا. خليف. بيروت: دار المشرق، 1970.
المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد المقتضب، 4ج. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.
النديم، ابن اسحاق أبو يعقوب. كتاب الفهرست. ط. 3. بيروت: دار المسيرة، 1988.
النسفي، أبو المعين. تبصرة الأدلة في أصول الدين. 2ج. تحقيق، كلود سلامة. دمشق: المعهد الفرنسي، 1990.
—. بحر الكلام. دمشق، مكتبة دار فرفور، 1997.
النسفي، أبو حفص عمر بن محمد. العقائد النسفية. شرح سعد الدين التفتازاني. بكين: الجمعية الإسلامية الصينية، 1985.

النيسابوري، أبو رشيد. كتاب التوحيد. تحقيق، م. عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: وزارة الثقافة، 1969.

—. المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. تحقيق، ر. السيد لله م. زيادة. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1979.

الهمذاني، عبد الجبار. المجموع في المحيط بالتكليف. 2ج. تحقيق، ج. ج. هوبن. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1965.

—. المغني في أبواب التوحيد والعدل. ج. 6:2. تحقيق، ج. قنواتي + إ. مدكور؛ + ج. 11. تحقيق، م. على النجار. القاهرة: الدار المصرية، بدون تاريخ.

—. شرح الأصول الخمسة. تحقيق، ع. ك. عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، 1965.

مراجع ودراسات باللغات الأجنبية

Aaron, Richard I. *The Theory of Universals*, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1967.

Allard, Michel. *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1965.

Anawati, G.C. "Fakhr al-Din al-Razi" . *Encyclopaedia of Islam*. II. N. Ed., pp. 751-5.

_. "*Kalam*" . *Encyclopaedia of Islam*. N. Ed. VIII, pp. 231-41.

_. "Philosophy, Theology, and Mysticism", in J. Schacht and C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Arnaldez, R. "Ibn Rushd" . *Encyclopaedia of Islam*. III. N. Ed., pp. 909-20.

Bencheikh, J. E. "Abu al-Husayn al-Basri". *Encyclopaedia of Islam*. Supplement, 1-6. N. Ed., pp. 25-6.

Bosworth, C. E. "Karramiyya". *Encyclopaedia of Islam*. IV. N. Ed., pp. 667-8.

Copi, I. M. "Essence and Accident", in J. M. A. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. London: Macmillan, 1968, pp. 149-66.

Copleston, S. J. Frederick. *A History of Philosophy.* 1 & 2. Garden City, N. Y.: Image Books, 1962.

Courtenay, William J. "The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism". *Harvard Theological Review.* LXVI (1972) pp. 77-94.

Davidson, Herbert. "Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy". *Philosophy East and West.* 18 (1968) pp. 299-314.

Druart, Thérèse-Anne. "al-Farabi, Emanation and Metaphysics", in P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought.* Albany: State University of New York, 1992, pp. 127-48.

Duhem, Pierre. *Sources de la Philosophie Arab.* Paris: Universitaires de France, 1973. Arabic trans. Abu Ya'rub al-Marzouki. Tunisia: Bayt al-Hikma, 1989.

Ess, Josef Van. "The Beginning of Islamic Theology,"*The Cultural Context of Medieval Learning*. Boston: D. Reidel, 1975, pp. 87-111.

_. "Kadariyya". *Encyclopaedia of Islam.* N. Ed. V, pp. 368-72.

_. "Mu'tazilah". *Encyclopedia of Religion.* 10. pp. 220-29.

_. "al-Nazzam". *Encyclopaedia of Islam.* VII. N. Ed., pp. 1057-8.

Fakhry, Majid. *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*. London: Goerge Allen and Unwin, Ltd., 1958.

_. "Philosophy and History", in his *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam.* Hampshire: Variorum, 1990.

_. "Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes". *Medieval Studies.* XXX (1968) pp. 78-89.

Fales, Evan. *Causation and Universals.* London & New York: Routledge, 1990.

Frank, Richard M. "Al-Ash'ari's Conception of the Nature and Role of Speculative Reasoning in Theology" . *The VIth Congress of Arabic and Islamic Studies*. Leiden, E.J. Brill, 1972. pp. 136-54.

_. "Ash'ariyah". *Encyclopedia of Religion.* 1. pp. 449-55.

_. "Attribute, Attribution, and Being: Three Islamic Views", in The *Philosophies of Existence, Ancient and Medieval,* P. Morewedge (ed.), New York: Fordham University Press, 1988. pp. 258-78.

_. *Al-Ghazali and the Ash'arite School.* Durham & London: Duke University Press, 1994.

_. *Beings and Their Attributes.* Albany: State University of New York Press, 1978.

_. "Hal" . *Encyclopaedia of Islam*. Supplement. N. Ed. 3. pp. 343- 48.

_. "al-Ma'na: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and its Use in the Physics of Mu'ammar". *Journal of American Oriental Society*. 87 (1967) pp. 248-59.

_. "The Neoplatonism of Jahm Ibn Safwan". *Museon*. 78 (1965) pp. 395-424.

_. "The Science of Kalam". *Arabic Sciences and Philosophy*. 2 (1992) pp. 7-37.

_. "Several fundamental Assumptions of the Ba_sra School of the Mu'tazila" *Studia Islamica*. 33 (1971) pp. 5-18.

_. "The Structure of Created Causality According to al-Ash'ari". *Studia Islamica*. 25 (1966) pp. 13-75.

Gardet, Louis. "Allah" . *Encyclopaedia of Islam*. I. N. Ed., pp. 406-7.

_. "'Illa" (Cause). *Encyclopaedia of Islam*. N. Ed. IV. pp. 1125-133.

_. "'Ilm al-Kalam", *Encyclopaedia of Islam*. N. Ed. III. pp. 1141-150.

Gimaret, Daniel. *La doctrine d'al-Ash'ari*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

Gimaret, Daniel. "Les Usul al-khamsa du Qadi 'Abd al-Gabbar et leurs commentaires," *Annales islamologiques*. 15 (1979) pp. 47-96.

Goichon, A. M. "Ibn Sina". *Encyclopaedia of Islam*. N. Ed. III. pp. 941-47.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. A & R. Hamori.New Jersey: Princeton University Press, 1981.

Heer, Ncholas. "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: IbnTaymiyah and the Mutakallimun" . *Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*, ed., by Mustansir Mir, Princeton: Darwin Press, 1993, pp. 181-195.

_. "Al-Razi and al-Tusi on Ibn Sina's Theory of Emanation", in *Neoplatonism and Islamic Thought*. P. Morewedge (ed.) Albany: State University of New York, 1992, pp. 111-125.

Hourani, George. *Islamic Rationalism*. London: Oxford University Press. 1971.

Izutsu, T. *The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam*. Ashland: White Cloud Press, 1994.

Kogan, Barry. "Eternity and Origination: Averroes Discourse on the Manner of the World Existence", In M. E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy*. Studies in Honor of G. Hourani. Albany: SUNY Press, 1984, pp. 203-235.

_. *Averroes and the Metaphysics of Causation.* Albany: State University of New York Press, 1985.

_. "Some Reflections on the Problem of Future Contingency in Alfarabi, Avicenna and Averroes. In T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy.* Dordrecht: Academic Publishers Group, 1985, pp. 95-101.

Laoust, Henri. "Hanabila". *Encyclopaedia of Islam.* III. N. Ed., pp. 158-62.

_. "Le Hanbalism sous les mamlouks ba_hrides". *Revue des Etudes Islamiques.* XXVIII, (1960) pp. 51-77.

_. "Ibn Taymiyya". *Encyclopaedia of Islam.* New Ed. III. pp. 951-55.

Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_. *Averroes and his Philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 1988.

Macdonald, D.B. "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Moslem Scholastic Theology". *The Moslem World,* 18 (1928) pp. 6-28.

Madelung, Wilferd. "Hisham b. al-Hakam". *Encyclopaedia of Islam.* N. Ed. III, pp. 496-98.

_. "Maturidiyya". *Encyclopaedia of Islam.* VI. N. Ed., pp. 846-7.

_. "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", in his *Religious Schools and Sects in Medieval Islam.* London: Variorum Reprints, 1984.

_. "The Shi'ite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalam", in Parviz Morewedge (ed.), *Islamic Philosophical Theology.* Albany: SUNY Press, 1979, pp. 120-39.

_. "Sulayman b. DJarir al-Rakki" . *Encyclopaedia of Islam.* IX. N. Ed., pp. 824.

Mahdi, Muhsin. "al-Farabi and the foundation of Islamic Philosophy", in P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism.* Delmar, N,Y.: Caravan Books, 1981.

McAuliffe, Jane D. "Fakhr al-Din al-Razi on God as al-Khaliq". In Burrell, David B. & McGinn Bernard (eds.), *God and Creation.* Notre Dame: Notre Dame Press, 1990, pp. 38-52.

Nader, Albert N. "Dja'far b. Harb". *Encyclopaedia of Islam.* II. N. Ed., p. 373.

Nuchelmans, Gabriel. *Theories of Proposition.* Amsterdam: North-Holland Company, 1973.

Peters, J. R. T. M. *God's Created Speech.* Leiden: E. J. Brill, 1976.

Pines. S. "Abu 'l-Barakat". *Encyclopaedia of Islam.* VIII. N. Ed., pp. 181-2.

Rahman, Fazlur. "Ibn Sina's Theory of God-World Relationship". In Burrell, David B. & McGinn Bernard (eds.), *God and Creation.* Notre Dame: Notre Dame Press, 1990, pp. 38-52.

_. "Dialectical Theology and the Development of Dogma", in his *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979, pp. 85-99.

_. "Essence and Existence in Ibn Sina, The Myth and the Reality". *Hamdard Islamicus.* IV, No. 1, pp. 3-14.

Raja, Bahlul. "Ghazali on Creation vs Eternity of the World" . *Philosophy and Theology,* 6 (1992) pp. 259-75.

Rudavski, Tamar. (ed.), Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1985.

Sonderegger, Katherine. "The Doctrine of Creation and the Task of Theology". *Harvard Theological Review.* 84:2 (1991) pp. 185-203.

Thomson, William. "The Sects and Islam" . *The Moslem World.* 39 (1949) pp. 208-22.

Tritton, A.S. *Muslim Theology.* Bristol: Luzac & Company, 1947.

Vida, G. Levi Della. "Djahm b. Safwan". *Encyclopaedia of Islam.* N. Ed. II, p. 388.

Watt, Montgomery W. "Ibn Furak". *Encyclopaedia of Islam.* III. N. Ed., pp. 766-7.

_. "DJahmiyya" . *Encyclopaedia of Islam.* II. N. Ed., p. 388.

_. "Some Muslim Discussions of Anthropomorphism", in his *Early Islam: Collected Articles.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990, pp. 73-86.

_. *The Formative Period of Islamic Thought.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Wolfson, Harry. *The Philosophy of the Kalam.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

د. عبد الحكيم أجهر

التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي

يبحث هذا الكتاب في التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي وكيف تحوّلت إلى أنساق عقلية، إذ من الصعب تصنيف الفكر الكلامي، على أنه فكر نسقي وناجز منذ البدء، ومن الصعب أيضاً اعتباره مجرد فكر لاهوتي تقتصر حدوده على القضايا الدينية والعقدية فقط. لقد تجاوز علم الكلام حدود اللاهوت بالمعنى التقليدي للكلمة وأراد أن يؤسس نفسه كفكر يقوم على العقل، على عقل يبرر الوحي ويبقى لصيقاً به إلى حد التلازم معه، فالدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية، كما تم تعريف علم الكلام، حدّدَ العقل ابتداءً على أنه قوة تبرير لقضايا الوحي، ولكن هذا التحديد لم يُروض العقل ويُرضخه كلياً بل سرعان ماكان يمارس العقل عقلانيته و يصبح فاعلية مؤثرة لاتقتصر على حدود التبرير فحسب، بل يتجاوز هذه المهمة في كثير من المراحل وعند كثير من الفرق الكلامية، ليصبح قوة صياغة للوحي، تعتمد الوحي من جهة وتذهب به حيث تقتضي متطلباته كعقل أن يذهب من جهة أخرى. إن هذه التمردات التي حصلت على العقل وبالعقل من كونه قوة تبرير إلى صيرورته قوة صياغة هو ماجعل المتمسّكين بالنص لاحقاً يهاجمون علم الكلام ويعتبرونه مشابهاً للفلسفة ومتورطاً بها.

لقد خضعت العلاقة بين العقل والوحي لترددات كثيرة، بين خضوع العقل كلياً لمسائل الوحي وبين طموحه لأن يعقله. ولم يكن هذا التردد مرتبطاً بالتقدم الزماني فقط، بل وفي لحظات تاريخية محددة نجد العقل يلعب دور المُبرر حيناً ودور الصائغ حيناً آخر. ولكن في كل الحالات فإن عمل العقل داخل النص كان عملاً تأويلياً بامتياز سواء كان العقل يعلن خضوعه وتبعيته للوحي أو كان يعلن قدرته على فهمه فهماً عقلانياً، ففي كلتا الحالتين نحن أمام تأويل معين للوحي يحدد من خلاله العقل مساحة عمله وكيفيتها.



المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب
ISBN:9953-68-098-1